VERDAD Y MÉTODO

Hans-Georg Gadamer





VERDAD Y MÉTODO

I

HERMENEIA
7

Colección dirigida por
Miguel García-Baró

Otras obras publicadas
en la colección Hermenaia:

- H.-G. Gadamer, *Verdad y método* II (H 34)
- H.-G. Gadamer, *Antología* (H 50)
- E. Levinas, *Totalidad e infinito* (H 8)
- W. D. Ross, *Lo correcto y lo bueno* (H 36)
- I. Kant, *Crítica de la razón práctica* (H 39)
- J. Ladrière, *La articulación del sentido* (H 41)
- W. Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios* (H 46)
- M. Henry, *Yo soy la Verdad* (H 47)
- M. Henry, *Encarnación. Una filosofía de la carne* (H 49)
- J.-L. Chrétien, *Lo inolvidable y lo inesperado* (H 51)
- J. McDowell, *Mente y mundo* (H 55)
- M. Buber, *Eclipse de Dios* (H 56)

HANS-GEORG GADAMER

VERDAD Y MÉTODO
I

DÉCIMA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2003

En tanto no recojas sino lo que tú mismo arrojaste,
todo será no más que destreza y botín sin importancia;
sólo cuando de pronto te vuelvas cazador del balón
que te lanzó una compañera eterna,
a tu mitad, en impulso
exactamente conocido, en uno de esos arcos
de la gran arquitectura del puente de Dios:
sólo entonces será el saber-coger un poder,
no tuyo, de un mundo.

R. M. RILKE

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujeron: Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito
Título original: *Wahrheit und Methode*

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
e-mail: ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 84-301-1270-7 (obra completa)
ISBN: 84-301-0463-1 (Volumen I)
Depósito legal: S. 985-2003
Impreso en España / UE
Imprime: Gráficas Varona, S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2003

Contenido

Prólogo a la segunda edición

En lo esencial, esta segunda edición aparece sin modificaciones sensibles. Ha encontrado sus lectores y sus críticos, y la atención que ha merecido obligaría sin duda al autor a utilizar todas sus oportunas aportaciones críticas para la mejora del conjunto. Sin embargo un razonamiento que ha madurado a lo largo de tantos años acaba teniendo una especie de solidez propia. Por mucho que uno intente mirar con los ojos de los críticos, la propia perspectiva, desarrollada en tantas facetas distintas, intenta siempre imponerse.

Los tres años que han pasado desde que apareció la primera edición no bastan todavía para volver a poner en movimiento el conjunto y hacer fecundo lo aprendido entre tanto gracias a la crítica [1] y a la prosecución de mi propio trabajo [2].

1. Tengo presente sobre todo las siguientes tomas de posición, a las que se añaden algunas manifestaciones epistolares y orales: K. O. Apel, *Hegelstudien* II, Bonn 1963, 314-322; O. Becker, *Die Fragwürdigkeit der Transzendierung der ästhetischer Dimension der Kunst*: Phil. Rundschau, 10 (1962) 225-238; E. Betti, *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1962; W. Hellebrand, *Der Zeitbogen*: Arch. f. Rechts— u. Sozialphillosophie, 49 (1963) 57-76; H. Kuhn, *Wahrheit und geschichtliches Verstehen*: Historische Zeitschrift 193/2 (1961) 376-389; J. Möller: Tübinger Theologische Quartalschrift 5 (1961) 467-471; W. Pannenberg, *Hermeneutik und Universalgeschichte*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 60 (1963) 90-121, sobre todo 94 y s; O. Pöggeler: Philosophischer Literaturanzeiger 16, 6-16; A. de Waelhens, *Sur une herméneutique de l'herméneutique*: Revue philosophique de Louvain 60 (1962) 573-591; Fr. Wieacker, *Notizen zur rechtshistorischen Hermeneutik*: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften, Göttingen, phil.-hist. Kl (1963) 1-22.

2. Cf. Epílogo a M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart 1960; *Hegel und die antike Dialektik*: Hegel Studien I (1961) 173-199; *Zur Problematik des Selbstverstandnisses*, en Einsichten, Frankfurt 1962, 71-85; *Dichten und Deuten*: Jahrbuch der deutschen Akademie für Sprache

Por lo tanto intentaremos volver a resumir brevemente la intención y las pretensiones del conjunto; es evidente que el hecho de que recogiera una expresión como la de «hermenéutica», lastrada por una vieja tradición, ha inducido a algunos malentendidos [3]. No era mi intención componer una «preceptiva» del comprender como intentaba la vieja hermenéutica. No pretendía desarrollar un sistema de reglas para describir o incluso guiar el procedimiento metodológico de las ciencias del espíritu. Tampoco era mi idea investigar los fundamentos teóricos del trabajo de las ciencias del espíritu con el fin de orientar hacia la práctica los conocimientos alcanzados. Si existe alguna conclusión práctica para la investigación que propongo aquí, no será en ningún caso nada parecido a un «compromiso» acientífico, sino que tendrá que ver más bien con la honestidad «científica» de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión. Sin embargo mi verdadera intención era y sigue siendo filosófica; no está en cuestión lo que hacemos ni lo que debiéramos hacer, sino lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer.

En este sentido aquí no se hace cuestión en modo alguno del método de las ciencias del espíritu. Al contrario, parto del hecho de que las ciencias del espíritu históricas, tal como surgen del romanticismo alemán y se impregnan del espíritu de la ciencia moderna, administran una herencia humanista que las señala frente a todos los demás géneros de investigación moderna y las acerca a experiencias extracientíficas de índole muy diversa, en particular a la del arte. Y esto tiene sin duda su correlato en la sociología del conocimiento. En Alemania, que fue siempre un país prerrevolucionario, la tradición del humanismo estético siguió viva y operante en medio del desarrollo de la moderna idea de ciencia. En otros países puede haber habido más cantidad de conciencia política en lo que soporta en ellos a las *humanities*, las *lettres*, en resumen todo lo que desde antiguo viene llamándose *humaniora*.

und Dichtung (1960) 13-21; *Hermeneutik und Historismus*: Philosophische Rundschau 9 (1961), recogido ahora como apéndice en este mismo volumen; *Die phänomenologische Bewegung*: Philosophische Rundschau 11 (1963) 1 s; *Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge*, en *Problem der Ordnung*, Meisenheim 1962; *Uber die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, *Sein und Ethos*: Walberberger Studien I (1963) 11-24; *Mensch und Sprache*, en *Festschrift D. Tschizewski*, München 1964; *Martin Heidegger und die margurber Theologie*, en *Festschrift R. Bultmann*, Tübingen 1964; *Aesthetik und Hermeneutik*, Conferencia en el congreso sobre estética, Amsterdam 1964.

3. Cf. E. Betti, *o. c.*; Fr. Wieacker, *o. c.*

Esto no excluye en ningún sentido que los métodos de la moderna ciencia natural tengan también aplicación para el mundo social. Tal vez nuestra época esté determinada, más que por el inmenso progreso de la moderna ciencia natural, por la racionalización creciente de la sociedad y por la técnica científica de su dirección. El espíritu metodológio de la ciencia se impone en todo. Y nada más lejos de mi intención que negar que el trabajo metodológico sea ineludible en las llamadas ciencias del espíritu. Tampoco he pretendido reavivar la vieja disputa metodológica entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu. Difícilmente podría tratarse de una oposición entre los métodos. Esta es la razón por la que creo que el problema de los «límites de la formación de los conceptos en la ciencia natural», formulado en su momento por Windelband y Rickert está mal planteado. Lo que tenemos ante nosotros no es una diferencia de métodos sino una diferencia de objetivos de conocimiento. La cuestión que nosotros planteamos intenta descubrir y hacer consciente algo que la mencionada disputa metodológica acabó ocultando y desconociendo, algo que no supone tanto limitación o restricción de la ciencia moderna cuanto un aspecto que le precede y que en parte la hace posible. La ley inmanente de su progreso no pierde con ello nada de su inexorabilidad. Sería una empresa vana querer hacer prédicas a la conciencia del querer saber y del saber hacer humano, tal vez para que éste aprendiese a andar con más cuidado entre los ordenamientos naturales y sociales de nuestro mundo. El papel del moralista bajo el hábito del investigador tiene algo de absurdo. Igual que es absurda la pretensión del filósofo de deducir desde unos principios cómo tendría que modificarse la «ciencia» para poder legitimarse filosóficamente.

Por eso creo que sería un puro malentendido querer implicar en todo esto la famosa distinción kantiana entre *quaestio iuris* y *quaestio facti*. Kant no tenía la menor intención de prescribir a la moderna ciencia de la naturaleza cómo tenía que comportarse si quería sostenerse frente a los dictámenes de la razón. Lo que él hizo fue plantear una cuestión filosófica: preguntar cuáles son las condiciones de nuestro conocimiento por las que es posible la ciencia moderna, y hasta dónde llega ésta. En este sentido también la presente investigación plantea una pregunta filosófica. Pero no se la plantea en modo alguno sólo a las llamadas ciencias del espíritu (en el interior de las cuales daría además prelación a determinadas disciplinas clásicas); ni siquiera se la plantea a la ciencia y a sus formas de

experiencia: su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino el modo de ser del propio estar ahí. En este sentido es como hemos empleado aquí el concepto de «hermenéutica». Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que está en la naturaleza misma de la cosa.

No puedo considerar correcta la opinión de que el aspecto hermenéutico encontraría su límite en los modos de ser extrahistóricos, por ejemplo en el de lo matemático o en el de lo estético [4]. Sin duda es verdad que la calidad estética de una obra de arte reposa sobre leyes de la construcción y sobre un nivel de configuración que acaba trascendiendo todas las barreras de la procedencia histórica y de la pertenencia cultural. Dejo en suspenso hasta qué punto representa la obra de arte una posibilidad de conocimiento independiente frente al «sentido de la calidad» [5], así como si, al igual que todo gusto, no sólo se desarrolla formalmente sino que se forma y acuña como él. Al menos el gusto está formado necesariamente de acuerdo con algo que prescribe a su vez el fin para el que se forma. En esta medida probablemente incluya determinadas orientaciones de precedencia (y barreras) de contenido. Pero en cualquier caso es válido que todo el que hace la experiencia de la obra de arte involucra ésta por entero en sí mismo, lo que significa que la implica en el todo de su autocomprensión en cuanto que ella significa algo para él.

Mi opinión es incluso que la realización de la comprensión, que abarca de este modo a la experiencia de la obra de arte, supera cualquier historicismo en el ámbito de la experiencia

4. Cf. O. Becker, *o. c.*
5. Kurt Riezler ha intentado desde entonces en su *Traktat von Schönen*, Frankfurt 1935, una deducción trascendental del «sentido de la cualidad».

estética. Ciertamente resulta plausible distinguir entre el nexo originario del mundo que funda una obra de arte y su pervivencia bajo unas condiciones de vida modificadas en el mundo ulterior [6]. Pero ¿dónde está en realidad el límite entre mundo propio y mundo posterior? ¿Cómo pasa lo originario de la significatividad vital a la experiencia reflexiva de la significatividad para la formación? Creo que el concepto de la no-distinción estética que he acuñado en este contexto se mantiene ampliamente, que en este terreno no hay límites estrictos, y que el movimiento de la comprensión no se deja restringir al disfrute reflexivo que establece la distinción estética. Habría que admitir que por ejemplo una imagen divina antigua, que tenía su lugar en un templo no en calidad de obra de arte, para un disfrute de la reflexión estética, y que actualmente se presenta en un museo moderno, contiene el mundo de la experiencia religiosa de la que procede tal como ahora se nos ofrece, y esto tiene como importante consecuencia que su mundo pertenezca también al nuestro. El universo hermenéutico abarca a ambos [7].

La universalidad del aspecto hermenéutico tampoco se deja restringir o recortar arbitrariamente en otros contextos. El que yo empezara por la experiencia del arte para garantizar su verdadera amplitud al fenómeno de la comprensión no se debió más que a un artificio de la composición. La estética del genio ha desarrollado en esto un importante trabajo previo, ya que de ella se desprende que la experiencia de la obra de arte supera por principio siempre cualquier horizonte subjetivo de interpretación, tanto el del artista como el de su receptor. La *mens auctoris* no es un baremo viable para el significado de una obra de arte. Más aún, incluso el hablar de la obra en sí, con independencia de la realidad siempre renovada de sus nuevas experiencias, tiene algo de abstracto. Creo haber mostrado hasta qué punto esta forma de hablar sólo hace referencia a una intención, y no permite ninguna conclusión dogmática. En cualquier caso el sentido de mi investigación no era proporcionar una teoría general de la interpretación y una doctrina diferencial de sus métodos, como tan atinadamente ha hecho E. Betti, sino rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca

6. Cf. más recientemente respecto a esto H. Kuhn, *Vom Wesen des Kunstwerkes*, 1961.

7. La rehabilitación de la alegoría que aparece en este contexto (p. 108 s) empezó hace ya algunos decenios con el importante libro de W. Benjamin, *Der Ursprung des deutschen Trauerspiel*, 1927.

un comportamiento subjetivo respecto a un «objeto» dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende.

Por eso no puedo darme por convencido cuando se me objeta que la reproducción de una obra de arte musical es interpretación en un sentido distinto del de la realización de la comprensión, por ejemplo, en la lectura de un poema o en la contemplación de un cuadro. Pues toda reproducción es en principio interpretación, y como tal quiere ser correcta. En este sentido es también «comprensión»[8].

Entiendo que la universalidad del punto de vista hermenéutico tampoco tolera restricciones allí donde se trata de la multiplicidad de los intereses históricos que se reúnen en la ciencia de la historia. Sin duda hay muchas maneras de escribir y de investigar la historia. Lo que en ningún caso puede afirmarse es que todo interés histórico tenga su fundamento en la realización consciente de una reflexión de la historia efectual. La historia de las tribus esquimales norteamericanas es desde luego enteramente independiente de que estas tribus hayan influido, y cuándo lo hayan hecho, en la «historia universal de Europa». Y sin embargo no se puede negar seriamente que incluso frente a esta tarea histórica la reflexión de la historia efectual habrá de revelarse poderosa. El que lea dentro de cincuenta o de cien años la historia de estas tribus que se escribe ahora, no sólo la encontrará anticuada porque entretanto se sepa más o se hayan interpretado mejor las fuentes: podrá también admitir que en 1960 las fuentes se leían de otro modo porque su lectura estaba movida por otras preguntas, por otros prejuicios e intereses. Querer sustraer a la historiografía y a la investigación histórica a la competencia de la reflexión de la historia efectual significaría reducirla a lo que en última instancia es enteramente indiferente. Precisamente la universalidad del problema hermenéutico va con sus preguntas por detrás de todas las formas de interés por la historia, ya que se ocupa de lo que en cada caso subyace a la «pregunta histórica»[9].

¿Y qué es la investigación histórica sin la «pregunta histórica»? En el lenguaje que yo he empleado, y que he justificado con mi propia investigación de la historia terminológica, esto

8. En este punto puedo remitirme a las exposiciones de H. Sedlmayr, que por supuesto tienen una orientación distinta, y que ahora han sido reunidas bajo el título *Kunst und Wahrheit*. Cf. sobre todo pp. 87 s.
9. Cf. H. Kuhn, *o. c.*

significa que la aplicación es un momento de la comprensión misma. Y si en este contexto pongo en el mismo nivel al historiador del derecho y al jurista práctico, esto no significa ignorar que el primero se ocupa de una tarea exclusivamente «contemplativa» y el segundo de una tarea exclusivamente práctica. Sin embargo la aplicación existe en el quehacer de ambos. ¡Y cómo habría de ser distinta la comprensión del sentido *jurídico* de una ley en uno y otro! Indudablemente el juez se plantea por ejemplo la tarea práctica de dictar una sentencia, en lo que pueden desempeñar algún papel consideraciones jurídico-políticas que no se plantearía un historiador del derecho frente a la misma ley. Sin embargo ¿hasta qué punto implicaría esto una diferencia en la *comprensión* jurídica de la ley? La decisión del juez, que «interviene prácticamente en la vida», pretende ser una aplicación correcta y no arbitraria de las leyes, esto es, tiene que reposar sobre una interpretación «correcta», y esto implica necesariamente que la comprensión misma medie entre la historia y el presente.

Por supuesto que el historiador del derecho añadirá a una ley, entendida correctamente en este sentido, una valoración «histórica», y esto significa siempre que tiene que evaluar su significado histórico; y que como estará guiado por sus propias opiniones preconcebidas sobre la historia y sus prejuicios vivos, lo hará «erróneamente». Lo que a su vez no significa sino que nos encontramos de nuevo ante una mediación de pasado y presente: aplicación. El decurso de la historia, al que pertenece también la historia de la investigación, suele enseñar esto. Sin embargo ello no implica que el historiador haya hecho algo que no «le estuviera permitido» o que no hubiera debido hacer, algo que se le hubiera podido o debido prohibir de acuerdo con un canon hermenéutico. No estoy hablando de los errores en la historiografía jurídica, sino de sus verdaderos conocimientos. La praxis del historiador del derecho, igual que la del juez, tiene sus «métodos» para evitar el error; en esto estoy enteramente de acuerdo con las consideraciones del historiador del derecho [10]. Sin embargo el interés hermenéutico del filósofo empieza justamente allí donde se ha logrado evitar el error, pues éste es el punto en el que tanto el historiador como el dogmático atestiguan una verdad que está más allá de lo que ellos conocen, en cuanto que su propio presente efímero es reconocible en su hacer y en sus hechos.

10. Betti, Wieacker, Hellebrand, *o. c.*

Bajo el punto de vista de una hermenéutica filosófica la oposición entre método histórico y dogmático no posee validez absoluta. Y en consecuencia hay que plantearse hasta qué punto posee a su vez validez histórica o dogmática el propio punto de vista hermenéutico[11]. Si se hace valer el principio de la historia efectual como un momento estructural general de la comprensión, esta tesis no encierra con toda seguridad ningún condicionamiento histórico y afirma de hecho una validez absoluta; y sin embargo la conciencia hermenéutica sólo puede darse bajo determinadas condiciones históricas. La tradición, a cuya esencia pertenece naturalmente el seguir trasmitiendo lo trasmitido, tiene que haberse vuelto cuestionable para que tome forma una conciencia expresa de la tarea hermenéutica que supone apropiarse la tradición. Por ejemplo en san Agustín es posible apreciar una conciencia de este género frente al antiguo testamento, y en la Reforma se desarrolla una hermenéutica protestante a partir del intento de comprender la sagrada Escritura desde sí misma *(sola scriptura)* frente al principio de la tradición de la iglesia romana.

Sin embargo la comprensión sólo se convierte en una tarea necesitada de dirección metodológica a partir del momento en que surge la conciencia histórica, que implica una distancia fundamental del presente frente a toda trasmisión histórica. La tesis de mi libro es que en toda comprensión de la tradición opera el momento de la historia efectual, y que sigue siendo operante allí donde se ha afirmado ya la metodología de la moderna ciencia histórica, haciendo de lo que ha devenido históricamente, de lo trasmitido por la historia, un «objeto» que se trata de «establecer» igual que un dato experimental; como si la tradición fuese extraña en el mismo sentido, y humanamente hablando tan incomprensible, como lo es el objeto de la física.

Es esto lo que legitima la cierta ambigüedad del concepto de la conciencia de la historia efectual tal como yo lo empleo. Esta ambigüedad consiste en que con él se designa por una parte lo producido por el curso de la historia y a la conciencia determinada por ella, y por la otra a la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado. El sentido de mis propias indicaciones es evidentemente que la determinación por la historia efectual domina también a la moderna conciencia histórica y científica, y que lo hace más allá de cualquier posible saber sobre este dominio. La conciencia de la historia efectual

11. Cf. O. Apel, *o. c.*

es finita en un sentido tan radical que nuestro ser, tal como se ha configurado en el conjunto de nuestros destinos, desborda esencialmente su propio saber de sí mismo. Y ésta es una perspectiva fundamental, que no debe restringirse a una determinada situación histórica; aunque evidentemente es una perspectiva que está tropezando con la resistencia de la autoacepción de la ciencia cara a la moderna investigación científica y al ideal metodológico de la objetividad de aquélla.

Desde luego que por encima de esto cabría plantearse también la cuestión histórica reflexiva de por qué se ha hecho posible justamente en este momento histórico la perspectiva fundamental sobre el momento de historia efectual de toda comprensión. Indirectamente mis investigaciones contienen una respuesta a esto. Sólo con el fracaso del historicismo ingenuo del siglo historiográfico se ha hecho patente que la oposición entre ahistórico-dogmático e histórico, entre tradición y ciencia histórica, entre antiguo y moderno, no es absoluta. La famosa *querelle des anciens et des modernes* ha dejado de plantear una verdadera alternativa. Esto que intentamos presentar como la universalidad del aspecto hermenéutico, y en particular lo que exponemos sobre la lingüisticidad como forma de realización de la comprensión, abarca por lo tanto por igual a la conciencia «prehermenéutica» y a todas las formas de conciencia hermenéutica. Incluso la apropiación más ingenua de la tradición es un «seguir diciendo», aunque evidentemente no se la pueda describir como «fusión horizóntica».

Pero volvamos ahora a la cuestión fundamental: ¿Hasta dónde llega el aspecto de la comprensión y de su lingüisticidad? ¿Está en condiciones de soportar la consecuencia filosófica general implicada en el lema «un ser que puede comprenderse es lenguaje»? Frente a la universalidad del lenguaje, ¿no conduce esta frase a la consecuencia metafísicamente insostenible de que «todo» no es más que lenguaje y acontecer lingüístico? Es verdad que la alusión, tan cercana, a lo inefable no necesita causar menoscabo a la universalidad de lo lingüístico. La infinitud de la conversación en la que se realiza la comprensión hace relativa la validez que alcanza en cada caso lo indecible. ¿Pero es la comprensión realmente el único acceso adecuado a la realidad de la historia? Es evidente que desde este aspecto amenaza el peligro de debilitar la verdadera realidad del acontecer, particularmente su absurdo y contingencia y falsearlo como una forma de la experiencia sensorial.

De este modo la intención de mi propia investigación ha sido mostrar a la teoría histórica de Droysen y de Dilthey que, a pesar de toda la oposición de la escuela histórica contra el espiritualismo de Hegel, el entronque hermenéutico ha inducido a leer la historia como un libro, esto es, a creerla llena de sentido hasta en sus últimas letras. Con todas sus protestas contra una filosofía de la historia en la que el núcleo de todo acontecer es la necesidad del concepto, la hermenéutica histórica de Dilthey no pudo evitar hacer culminar a la historia en una historia del espíritu. Esta ha sido mi crítica. Y sin embargo: ¿no amenaza este peligro también al intento actual?

No obstante, ciertos conceptos tradicionales, y en particular el del círculo hermenéutico del todo y las partes, del que parte mi intento de fundamentar la hermenéutica, no necesitan abocar a esta consecuencia. El mismo concepto del todo sólo debe entenderse como relativo. La totalidad de sentido que se trata de comprender en la historia o en la tradición no se refiere en ningún caso al sentido de la totalidad de la historia. Creo que los peligros del docetismo quedan conjurados desde el momento en que la tradición histórica se piensa, no como objeto de un saber histórico o de un concebir filosófico, sino como momento efectual del propio ser. La finitud de la propia comprensión es el modo en el que afirman su validez la realidad, la resistencia, lo absurdo e incomprensible. El que toma en serio esta finitud tiene que tomar también en serio la realidad de la historia.

Es el mismo problema que hace tan decisiva la experiencia del tú para cualquier autocomprensión. En mis investigaciones el capítulo sobre la experiencia detenta una posición sistemática clave. En él se ilustra desde la experiencia del tú también el concepto de la experiencia de la historia efectual. Pues también la experiencia del tú muestra la paradoja de que algo que está frente a mí haga valer su propio derecho y me obligue a su total reconocimiento; y con ello a que le «comprenda». Pero creo haber mostrado correctamente que esta comprensión no comprende al tú sino la verdad que nos dice. Me refiero con esto a esa clase de verdad que sólo se hace visible a través del tú, y sólo en virtud del hecho de que uno se deje decir algo por él.

Y esto es exactamente lo que ocurre con la tradición histórica. No merecería en modo alguno el interés que mostramos por ella si no tuviera algo que enseñarnos y que no estaríamos en condiciones de conocer a partir de nosotros mismos. La frase «un ser que se comprende es lenguaje» debe leerse en

este sentido. No hace referencia al dominio absoluto de la comprensión sobre el ser, sino que por el contrario indica que no se experimenta el ser allí donde algo puede ser producido y por lo tanto concebido por nosotros, sino sólo allí donde meramente puede comprenderse lo que ocurre.

Todo esto suscita una cuestión de metodología filosófica que ha surgido también en toda una serie de manifestaciones críticas respecto a mi libro. Quisiera referirme a ella como el problema de la inmanencia fenomenológica. Esto es efectivamente cierto, mi libro se asienta metodológicamente sobre una base fenomenológica. Puede resultar paradójico el que por otra parte subyazga al desarrollo del problema hermenéutico universal que planteo precisamente la crítica de Heidegger al enfoque trascendental y su idea de la «conversión». Sin embargo creo que el principio del desvelamiento fenomenológico se puede aplicar también a este giro de Heidegger, que es el que en realidad libera la posibilidad del problema hermenéutico. Por eso he retenido el concepto de «hermenéutica» que empleó Heidegger al principio, aunque no en el sentido de una metodología, sino en el de una teoría de la experiencia real que es el pensar. Tengo que destacar , pues, que mis análisis del juego o del lenguaje están pensados como puramente fenomenológicos [12]. El juego no se agota en la conciencia del jugador, y en esta medida es algo más que un comportamiento subjetivo. El lenguaje tampoco se agota en la conciencia del hablante y es en esto también más que un comportamiento subjetivo. Esto es precisamente lo que puede describirse como una experiencia del sujeto, y no tiene nada que ver con «mitología» o «mistificación» [13]. Esta actitud metodológica de base se mantiene más acá de toda conclusión realmente metafísica. En algunos trabajos que han aparecido entre tanto, sobre todo mis trabajos sobre el estado de la investigación en *Hermenéutica e historicismo* [14] y *Die phänomenologische Bewegung* («El movimiento fenomenológico»), publicado en *Philosophische Rundschau*, he destacado que sigo considerando vinculante la crítica kantiana de la razón pura, y que las proposi-

12. Este es el motivo por el que el concepto de los «juegos lingüísticos» de L. Wittgenstein me resultó muy natural cuando tuve noticia de él. Cf. *Die phänomenologische Bewegung*, 37 s.

13. Cf. mi epílogo a la edición del artículo de Heidegger sobre la obra de arte (p. 158 s) y más recientemente el artículo en Frankfurter Allgemeine Zeitung del 26-9-1964, publicado luego en *Die Sammlung*, 1965/1. Ahora también en *Kleine Schriften* III, 202 s.

14. Cf. *infra*, 599-640.

ciones que sólo añaden dialécticamente a lo finito lo infinito, a lo experimentado por el hombre lo que es en sí, a lo temporal lo eterno, me parecen únicamente determinaciones liminares de las que no puede deducirse un conocimiento propio en virtud de la fuerza de la filosofía. No obstante la tradición de la metafísica y sobre todo su última gran figura, la dialéctica especulativa de Hegel, mantiene una cercanía constante. La tarea, la «referencia inacabable», permanece. Pero el modo de ponerla de manifiesto intenta sustraerse a su demarcación por la fuerza sintética de la dialéctica hegeliana e incluso de la *Lógica* nacida de la dialéctica de Platón, y ubicarse en el movimiento de la conversación, en el que únicamente llegan a ser lo que son la palabra y el concepto[15].

Con ello sigue sin satisfacerse el requisito de la autofundamentación reflexiva tal como se plantea desde la filosofía trascendental, especulativa de Fichte, Hegel y Husserl. Pero ¿puede considerarse que la conversación con el conjunto de nuestra tradición filosófica, en la que nos encontramos y que nosotros mismos somos en cuanto que filosofamos, carece de fundamento? ¿Hace falta fundamentar lo que de todos modos nos está sustentando desde siempre?

Con esto nos acercamos a una última pregunta, que se refiere menos a un rasgo metodológico que a un rasgo de contenido del universalismo hermenéutico que he desarrollado. ¿La universalidad de la comprensión no significa una parcialidad de contenido, en cuanto que le falta un principio crítico frente a la tradición y anima al mismo tiempo un optimismo universal? Si forma parte de la esencia de la tradición el que sólo exista en cuanto que haya quien se la apropie, entonces forma parte seguramente de la esencia del hombre poder romper, criticar y deshacer la tradición. En nuestra relación con el ser ¿no es mucho más originario lo que se realiza en el modo del trabajo, de la elaboración de lo real para nuestros propios objetivos? ¿La universalidad ontológica de la comprensión no induce en este sentido a una actitud unilateral?

Comprender no quiere decir seguramente tan sólo apropiarse una opinión trasmitida o reconocer lo consagrado por la tradición. Heidegger, que es el primero que cualificó el concepto de la comprensión como determinación universal del estar ahí, se refiere con él precisamente al carácter de proyecto de la comprensión, esto es, a la futuridad del estar ahí.

15. O. Pöggeler proporciona en *o. c.*, 12 s, una interesante referencia sobre lo que hubiese dicho Hegel por boca de Rosenkranz.

Tampoco yo quiero negar que por mi parte, y dentro del nexo universal de los momentos del comprender, he destacado a mi vez más bien la dirección de apropiación de lo pasado y trasmitido. También Heidegger, como algunos de mis críticos, podría echar aquí de menos una radicalidad última al extraer consecuencias. ¿Qué significa el fin de la metafísica como ciencia? ¿Qué significa su acabar en ciencia? Si la ciencia crece hasta la total tecnocracia y concita así la «noche mundial» del «olvido del ser», el nihilismo predicho por Nietzsche, ¿está uno todavía autorizado a seguir mirando los últimos resplandores del sol que se ha puesto en el cielo del atardecer, en vez de volverse y empezar a escudriñar los primeros atisbos de su retorno?

Y sin embargo creo que la unilateralidad del universalismo histórico tiene en su favor la verdad de un correctivo. Al moderno punto de vista del hacer, del producir, de la construcción, le proporciona alguna luz sobre condiciones necesarias bajo las que él mismo se encuentra. Esto limita en particular la posición del filósofo en el mundo moderno. Por mucho que se sienta llamado a ser el que extraiga las consecuencias más radicales de todo: el papel de profeta, de amonestador, de predicador o simplemente de sabelotodo no le va.

Lo que necesita el hombre no es sólo un planteamiento inapelable de las cuestiones íntimas, sino también un sentido para lo hacedero, lo posible, lo que está bien aquí y ahora, y el que filosofa me parece que es justamente el que debiera ser consciente de la tensión entre sus pretensiones y la realidad en la que se encuentra.

La conciencia hermenéutica que se trata de despertar y mantener despierta reconoce pues que en la era de la ciencia la pretensión de dominio de las ideas filosóficas tendría algo de fantasmagórico e irreal. Sin embargo, frente al querer de los hombres que cada vez se eleva más desde la crítica de lo anterior hasta una conciencia utópica o escatológica, quisiera oponer desde la verdad de la rememoración algo distinto: lo que sigue siendo y seguirá siendo lo real.

He añadido al libro como apéndice, con algunas modificaciones, el artículo «Hermenéutica e historicismo», que apareció después de la primera edición y que compuse con el fin de liberar al cuerpo de la obra de una confrontación con la bibliografía.

Prólogo a la tercera edición

El texto está revisado y he renovado algunas citas bibliográficas. El epílogo extenso toma posición respecto a la discusión que ha desencadenado este libro. Particularmente frente a la teoría de la ciencia y a la crítica ideológica vuelvo a subrayar la pretensión filosófica abarcante de la hermenéutica, y recibo como complemento a una serie de nuevas publicaciones propias, en particular a *Hegels Dialektik* (1971) y a *Kleine Schriften III*. Idee und Sprache (1971).

Introducción

La presente investigación trata del problema hermenéutico. El fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido no es sólo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu. Existen desde antiguo también una hermenéutica teológica y una hermenéutica jurídica, aunque su carácter concerniera menos a la teoría de la ciencia que al comportamiento práctico del juez o del sacerdote formados en una ciencia que se ponía a su servicio. De este modo ya desde su origen histórico el problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna. Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico. Ni siquiera se ocupa básicamente de constituir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia. Y sin embargo trata de ciencia, y trata también de verdad. Cuando se comprende la tradición no sólo se comprenden textos, sino que se adquieren perspectivas y se conocen verdades. ¿Qué clase de conocimiento es éste, y cuál es su verdad?

Teniendo en cuenta la primacía que detenta la ciencia moderna dentro de la aclaración y justificación filosófica de los conceptos de conocimiento y verdad, esta pregunta no parece realmente legítima. Y sin embargo ni siquiera dentro de las ciencias es posible eludirla del todo. El fenómeno de la comprensión no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo, sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico. La presente investigación toma pie en esta resistencia, que se afirma dentro de la ciencia moderna frente a la pretensión de universalidad de la metodología científica. Su objetivo es

rastrear la experiencia de la verdad, que el ámbito de control de la metodología científica, allí donde se encuentre, e indagar su legitimación. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia. Son formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica.

La filosofía de nuestro tiempo tiene clara conciencia de esto. Pero es una cuestión muy distinta la de hasta qué punto se legitima filosóficamente la pretensión de verdad de estas formas de conocimiento exteriores a la ciencia. La actualidad del fenómeno hermenéutico reposa en mi opinión en el hecho de que sólo una profundización en el fenómeno de la comprensión puede aportar una legitimación de este tipo. Esta convicción se me ha reforzado, entre otras cosas, en vista del peso que en el trabajo filosófico del presente ha adquirido el tema de la historia de la filosofía. Frente a la tradición histórica de la filosofía, la comprensión se nos presenta como una experiencia superior, que ve fácilmente por detrás de la apariencia de método histórico que posee la investigación de la historia de la filosofía. Forma parte de la más elemental experiencia del trabajo filosófico el que, cuando se intenta comprender a los clásicos de la filosofía, éstos plantean por sí mismos una pretensión de verdad que la conciencia contemporánea no puede ni rechazar ni pasar por alto. Las formas más ingenuas de la conciencia del presente pueden sublevarse contra el hecho de que la ciencia filosófica se haga cargo de la posibilidad de que su propia perspectiva filosófica esté por debajo de la de un Platón, Aristóteles, un Leibniz, Kant o Hegel. Podrá tenerse por debilidad de la actual filosofía el que se aplique a la interpretación y elaboración de su tradición clásica admitiendo su propia debilidad. Pero con toda seguridad el pensamiento sería mucho más débil si cada uno se negara a exponerse a esta prueba personal y prefiriese hacer las cosas a su modo y sin mirar atrás. No hay más remedio que admitir que en la comprensión de los textos de estos grandes pensadores se conoce una verdad que no se alcanzaría por otros caminos, aunque esto contradiga al patrón de investigación y progreso con que la ciencia acostumbra a medirse.

Lo mismo vale para la experiencia del arte. La investigación científica que lleva a cabo la llamada ciencia del arte sabe desde el principio que no le es dado ni sustituir ni pasar por alto la experiencia del arte. El que en la obra de arte se experimente una verdad que no se alcanza por otros caminos es lo que hace el significado filosófico del arte, que se afirma frente a todo razonamiento. Junto a la experiencia de la filosofía, la del arte representa el más claro imperativo de que la conciencia científica reconozca sus límites.

Esta es la razón por la que la presente investigación comienza con una crítica de la conciencia estética, encaminada a defender la experiencia de verdad que se nos comunica en la obra de arte contra una teoría estética que se deja limitar por el concepto de verdad de la ciencia. Pero no nos quedaremos en la justificación de la verdad del arte. Intentaremos más bien desarrollar desde este punto de partida un concepto de conocimiento y de verdad que responda al conjunto de nuestra experiencia hermenéutica. Igual que en la experiencia del arte tenemos que ver con verdades que superan esencialmente el ámbito del conocimiento metódico, en el conjunto de las ciencias del espíritu ocurre análogamente que nuestra tradición histórica, si bien es convertida en todas sus formas en objeto *de investigación,* habla también de lleno desde su propia verdad. *La experiencia de la tradición histórica va fundamentalmente más allá de lo que en ella es investigable. Ella no es sólo verdad o no verdad en el sentido en el que decide la crítica histórica; ella proporciona siempre verdad, una verdad en la que hay que lograr* participar.

De este modo nuestro estudio sobre la hermenéutica intenta hacer comprensible el fenómeno hermenéutico en todo su alcance partiendo de la experiencia del arte y de la tradición histórica. Es necesario reconocer en él una experiencia de verdad que no sólo ha de ser justificada filosóficamente, sino que es ella misma una forma de filosofar. Por eso la hermenéutica que aquí se desarrolla no es tanto una metodología de las ciencias del espíritu cuanto el intento de lograr acuerdo sobre lo que son en verdad tales ciencias más allá de su autoconciencia metodológica, y sobre lo que las vincula con toda nuestra experiencia del mundo. Si hacemos objeto de nuestra reflexión la comprensión, nuestro objetivo no será una preceptiva del comprender, como pretendían ser la hermenéutica filológica y teológica tradicionales. Tal preceptiva pasaría por alto el que, cara a la verdad de aquello que nos habla desde la tradición, el formalismo de un saber «por regla y artificio» se arrogaría una falsa superioridad. Cuando en lo que sigue se haga patente cuánto acontecer *es operante en todo* comprender, *y lo poco que la moderna conciencia histórica ha logrado debilitar las tradiciones en las que estamos, no se harán con ello prescripciones a las ciencias o a la práctica de la vida, sino que se intentará corregir una falsa idea de lo que son ambas.*

La presente investigación entiende que con ello sirve a un objetivo amenazado de ocultamiento por una época ampliamente rebasada por trasformaciones muy rápidas. Lo que se trasforma llama sobre sí la atención con mucha más eficacia que lo que queda como estaba. Esto es una ley universal de nuestra vida espiritual. Las perspectivas que se configuran en la experiencia del cambio histórico corren siempre peligro de desfigurarse porque olvidan la latencia de lo permanente.

Tengo la impresión de que vivimos en una constante sobreexcitación de nuestra conciencia histórica. Pero sería una consecuencia de esta sobreexcitación y, como espero mostrar, una brutal reducción, si frente a esta sobreestimación del cambio histórico uno se remitiera a las ordenaciones eternas de la naturaleza y adujera la naturalidad del hombre para legitimar la idea del derecho natural. No es sólo que la tradición histórica y el orden de vida natural formen la unidad del mundo en que vivimos como hombres; el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo forma un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él.

La reflexión sobre lo que verdaderamente son las ciencias del espíritu no puede querer a su vez creerse fuera de la tradición cuya vinculatividad ha descubierto. Por eso tiene que exigir a su propio trabajo tanta autotrasparencia histórica como le sea posible. En su esfuerzo por entender el universo de la comprensión mejor de lo que parece posible bajo el concepto de conocimiento de la ciencia moderna, tiene que ganar una nueva relación con los conceptos que ella misma necesita. Por eso tiene que ser consciente de que su propia comprensión e interpretación no es una construcción desde principios, sino la continuación de un acontecer que viene ya de antiguo. Esta es la razón por la que no podrá apropiarse acríticamente los conceptos que necesite, sino que tendrá que adoptar lo que le haya llegado del contenido significativo original de sus conceptos.

Los esfuerzos filosóficos de nuestro tiempo se distinguen de la tradición clásica de la filosofía en que no representan una continuación directa y sin interrupción de la misma. Aun con todo lo que la une a su procedencia histórica, la filosofía actual es consciente de la distancia histórica que la separa de sus precedentes clásicos. Esto se refleja sobre todo en la trasformación de su relación con el concepto. Por muy fundamentales y graves en consecuencias que hayan sido las trasformaciones del pensamiento occidental que tuvieron lugar con la latinización de los conceptos griegos y con la adaptación del lenguaje conceptual latino a las nuevas lenguas, la génesis de la conciencia histórica en los últimos siglos representa una ruptura de tipo mucho más drástico todavía. Desde entonces la continuidad de la tradición del pensamiento occidental sólo ha operado en forma interrumpida. Pues se ha perdido la inocencia ingenua con que antes se adaptaban a las propias ideas los conceptos de la tradición. Desde entonces la relación de la ciencia con estos conceptos se ha vuelto sorprendentemente poco vinculante, ya sea su trato con tales conceptos del tipo de la recepción erudita, por no decir arcaizante, ya del tipo de una apropiación técnica que se sirve de los conceptos como de herramientas. Ni lo uno ni lo otro puede hacer

justicia real a la experiencia hermenéutica. La conceptualidad en la que se desarrolla el filosofar nos posee siempre en la misma medida en que nos determina el lenguaje en el que vivimos. Y forma parte de un pensamiento honesto el hacerse consciente de estos condicionamientos previos. Se trata de una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos de lenguaje y pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de su comunicación con el entorno, ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente.

La presente investigación intenta cumplir esta exigencia vinculando lo más estrechamente posible los planteamientos de la historia de los conceptos con la exposición objetiva de su tema. La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber, la amplitud del horizonte histórico en el que Dilthey ha colocado todo filosofar, así como la interpenetración de ambos impulsos en la orientación recibida de Heidegger hace varios decenios dan la medida que el autor desea aplicar a su trabajo y cuya vinculatividad no debería oscurecerse por las imperfecciones de su desarrollo.

I
Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte

I. LA SUPERACION DE LA DIMENSION ESTETICA

1

Significación de la tradición humanística para las ciencias del espíritu

1. *El problema del método*

La autorreflexión lógica de las ciencias del espíritu, que en el siglo XIX acompaña a su configuración y desarrollo, está dominada enteramente por el modelo de las ciencias naturales. Un indicio de ello es la misma historia de la palabra «ciencia del espíritu», la cual sólo obtiene el significado habitual para nosotros en su forma de plural. Las ciencias del espíritu se comprenden a sí mismas tan evidentemente por analogía con las naturales que incluso la resonancia idealista que conllevan el concepto de espíritu y la ciencia del espíritu retrocede a un segundo plano. La palabra «ciencias del espíritu» se introdujo fundamentalmente con la traducción de la lógica de J. S. Mill. Mill intenta esbozar, en un apéndice a su obra, las posibilidades de aplicar la lógica de la inducción a la «moral sciences». El traductor propone el término *Geisteswissenschaften* [1]. El contexto de la lógica de Mill permite comprender

1. J. St. Mill, *System der deduktiven und induktiven Logik*, traducido por Schiel, ²1863, libro VI: «Von der Logik der Geisteswissenschaften».

que no se trata de reconocer una lógica propia de las ciencias del espíritu, sino al contrario, de mostrar que también en este ámbito tiene validez única el método inductivo que subyace a toda ciencia empírica. En esto Mill forma parte de una tradición inglesa cuya formulación más operante está dada por Hume en su introducción al *Treatise*[2]. También en las ciencias morales se trataría de reconocer analogías, regularidades y legalidades que hacen predecibles los fenómenos y decursos individuales. Tampoco este objetivo podría alcanzarse por igual en todos los ámbitos de fenómenos naturales; sin embargo la razón de ello estribaría exclusivamente en que no siempre pueden elucidarse satisfactoriamente los datos que permitan reconocer las analogías. Así por ejemplo la meteorología trabajaría por su método igual que la física, sólo que sus datos serían más fragmentarios y en consecuencia sus predicciones menos seguras. Y lo mismo valdría para el ámbito de los fenómenos morales y sociales. La aplicación del método inductivo estaría también en ellos libre de todo supuesto metafísico, y permanecería completamente independiente de cómo se piense la génesis de los fenómenos que se observan. No se aducen por ejemplo causas para determinados efectos, sino que simplemente se constatan regularidades. Es completamente indiferente que se crea por ejemplo en el libre albedrío o no; en el ámbito de la vida social pueden hacerse en cualquier caso predicciones. El concluir expectativas de nuevos fenómenos a partir de las regularidades no implica presuposiciones sobre el tipo de nexo cuya regularidad hace posible la predicción. La aparición de decisiones libres, si es que las hay, no interrumpe el decurso regular, sino que forma parte de la generalidad y regularidad que se gana mediante la inducción. Lo que aquí se desarrolla es el ideal de una ciencia natural de la sociedad, y en ciertos ámbitos esto ha dado lugar a una investigación con resultados. Piensese por ejemplo en la psicología de masas.

Sin embargo el verdadero problema que plantean las ciencias del espíritu al pensamiento es que su esencia no queda correctamente aprehendida si se las mide según el patrón del conocimiento progresivo de leyes. La experiencia del mundo sociohistórico no se eleva a ciencia por el procedimiento inductivo de las ciencias naturales. Signifique aquí ciencia lo que signifique, y aunque en todo conocimiento histórico esté implicada la aplicación de la experiencia general al objeto de

2. D. Hume, *Treatise on human nature*, Introduction.

investigación en cada caso, el conocimiento histórico no obstante no busca ni pretende tomar el fenómeno concreto como caso de una regla general. Lo individual no se limita a servir de confirmación a una legalidad a partir de la cual pudieran en sentido práctico hacerse predicciones. Su idea es más bien comprender el fenómeno mismo en su concreción histórica y única. Por mucho que opere en esto la experiencia general, el objetivo no es confirmar y ampliar las experiencias generales para alcanzar el conocimiento de una ley del tipo de cómo se desarrollan los hombres, los pueblos, los estados, sino comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal estado, qué se ha hecho de él, o formulado muy generalmente, cómo ha podido ocurrir que sea así.

¿Qué clase de conocimiento es éste que comprende que algo sea como es porque comprende que así ha llegado a ser? ¿Qué quiere decir aquí ciencia? Aunque se reconozca que el ideal de este conocimiento difiere fundamentalmente del modo e intenciones de las ciencias naturales, queda la tentación de caracterizarlos en forma sólo privativa, como «ciencias inexactas». Incluso cuando en su conocido discurso de 1862 Hermann Helmholtz realizó su justísima ponderación de las ciencias naturales y las del espíritu, poniendo tanto énfasis en el superior significado humano de las segundas, la caracterización lógica de éstas siguió siendo negativa, teniendo como punto de partida el ideal metódico de las ciencias naturales[3]. Helmholtz distinguía dos tipos de inducción: inducción lógica e inducción artístico-instintiva. Pero esto significa que no estaba distinguiendo estos métodos en forma realmente lógica sino psicológica. Ambas ciencias se servirían de la conclusión inductiva, pero el procedimiento de conclusión de las ciencias del espíritu sería el de la conclusión inconsciente. Por eso el ejercicio de la inducción espiritual-científica estaría vinculado a condiciones psicológicas especiales. Requeriría un cierto tacto, y además otras capacidades espirituales como riqueza de memoria y reconocimiento de autoridades, mientras que la conclusión autoconsciente del científico natural reposaría íntegramente sobre el ejercicio de la propia razón. Aunque se reconozca que este gran científico natural ha resistido a la tentación de hacer de su tipo de trabajo científico una norma universal, él no disponía evidentemente de ninguna otra posibilidad lógica de caracterizar el procedimiento de las ciencias naturales que el concepto de inducción que le era familiar por

3. H. Helmholtz, *Vorträge und Reden* I, 4.ª ed. 167 s.

la lógica de Mill. La efectiva ejemplaridad que tuvieron la nueva mecánica y su triunfo en la mecánica celeste newtoniana para las ciencias del XVIII seguía siendo para Helmholtz tan natural que le hubiera sido muy extraña la cuestión de qué presupuestos filosóficos hicieron posible la génesis de esta nueva ciencia en el XVII. Hoy sabemos cuánto significó en este sentido la escuela parisina de los occamistas [4]. Para Helmholtz el ideal metódico de las ciencias naturales no necesitaba ni derivación histórica ni restricción epistemológica, y por eso no podía comprender lógicamente de otro modo el trabajo de las ciencias del espíritu.

Y sin embargo la tarea de elevar a la autoconciencia lógica una investigación tan floreciente como la de la «escuela histórica» era ya más que urgente. Ya en 1843 J. G. Droysen, el autor y descubridor de la historia del helenismo, había escrito: «No hay ningún ámbito científico tan alejado de una justificación, delimitación y articulación teóricas como la historia». Ya Droysen había requerido un Kant que mostrase en un imperativo categórico de la historia «el manantial vivo del que fluye la vida histórica de la humanidad». Droysen expresa su esperanza «de que un concepto más profundamente aprehendido de la historia llegue a ser el centro de gravedad en que la ciega oscilación de las ciencias del espíritu alcance estabilidad y la posibilidad de un nuevo progreso» [5].

El que Droysen invoque aquí el modelo de las ciencias naturales no es un postulado de contenido, ni implica que las ciencias del espíritu deban asimilarse a la teoría de la ciencia natural, sino que significa como un grupo científico igualmente autónomo. La «Historik» de Droysen es un intento de dar cumplimiento a esta tarea.

También Dilthey, en el que la influenia del método natural-científico y del empirismo de la lógica de Mill es aún mucho más intensa, mantiene sin embargo la herencia romántico-idealista en el concepto del espíritu. El siempre se consideró por encima del empirismo inglés, ya que vivía en la viva contemplación de lo que destacó a la escuela histórica frente a todo pensamiento natural-científico y iusnatutalista. En su ejemplar de la *Lógica* de Mill, Dilthey escribió la siguiente nota. «Sólo

4. Sobre todo desde los estudios de P. Duhem, cuya gran obra *Etudes sur Léonard de Vinci*, en 3 vols. (1.907 s), entre tanto ha sido completado con la obra póstuma que cuenta ya con 10 volúmenes, *Le systeme du monde*. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, 1913 s.
5. J. G. Droysen, *Historik*, reimpresión de 1925, ed. por E. Rothacker, 97.

de Alemania puede venir el procedimiento empírico auténtico en sustitución de un empirismo dogmático lleno de prejuicios. Mill es dogmático por falta de formación histórica» [6]. De hecho todo el largo y laborioso trabajo que Dilthey dedicó a la fundamentación de las ciencias del espíritu es una continuada confrontación con la exigencia lógica que planteó a las ciencias del espíritu el conocimiento epílogo de Mill.

Sin embargo Dilthey se dejó influir muy ampliamente por el modelo de las ciencias naturales, a pesar de su empeño en justificar la autonomía metódica de las ciencias del espíritu. Pueden confirmarlo dos testimonios que servirán a la par para mostrar el camino a las consideraciones que siguen. En su respuesta a W. Scherer, Dilthey destaca que fue el espíritu de las ciencias naturales el que guió el procedimiento de éste, e intenta fundamentar por qué Scherer se situó tan de lleno bajo le influencia del empirismo inglés: «Era un hombre moderno, y ya el mundo de nuestros predecesores no era la patria de su espíritu ni de su corazón, sino su objeto histórico» [7]. En este giro se aprecia cómo para Dilthey el conocimiento científico implica la disolución de ataduras vitales, la obtención de una distancia respecto a la propia historia que haga posible convertirla en objeto. Puede reconocerse que el dominio de los métodos inductivo y comparativo tanto en Scherer como en Dilthey estaba guiado por un genuino tacto individual, y que semejante tacto presupone en ambos una cultura espiritual que verdaderamente demuestra una pervivencia del mundo de la formación clásica y de la fe romántica en la individualidad. No obstante el modelo de las ciencias naturales sigue siendo el que anima su autoconcepción científica.

Esto se hace particularmente evidente en un segundo testimonio en que Dilthey apela a la autonomía de los métodos espiritual-científicos y fundamenta ésta por referencia a su objeto [8]. Esta apelación suena a primera vista aristotélica, y podría atestiguar un auténtico distanciamiento respecto al modelo natural-científico. Sin embargo Dilthey aduce para esta autonomía de los métodos espirituales-científicos el viejo *Natura parendo vincitur* de Bacon [9], postulado que se da de bofetadas con la herencia clásico romántica que Dilthey pretende ad-

6. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, LXXIV.
7. *Ibid.* XI, 244.
8. *Ibid.* I, 4.
9. *Ibid.* I, 20.

ministrar. Y hay que decir que el propio Dilthey, cuya formación histórica es la razón de su superioridad frente al neokantismo de su tiempo, no llega en el fondo en sus esfuerzos lógicos mucho más allá de las escuetas constataciones de Helmholtz. Por mucho que Dilthey defendiera la autonomía epistemológica de las ciencias del espíritu, lo que se llama método en la ciencia moderna es en todas partes una sola cosa, y tan sólo se acuña de una manera particularmente ejemplar en las ciencias naturales. No existe un método propio de las ciencias del espíritu. Pero cabe desde luego preguntarse con Helmholtz qué peso tiene aquí el método, y si las otras condiciones que afectan a las ciencias del espíritu no serán para su trabajo tal vez más importantes que la lógica inductiva. Helmholtz había apuntado esto correctamente cuando, para hacer justicia a las ciencias del espíritu, destacaba la memoria y la autoridad y hablaba del tacto psicológico que aparece aquí en lugar de la conclusión consciente. ¿En qué se basa este tacto? ¿Cómo se llega a él? ¿Estará lo científico de las ciencias del espíritu, a fin de cuentas, más en él que en su método?

En la medida en que las ciencias del espíritu motivan esta pregunta y se resisten con ella a su inclusión en el concepto de ciencia de la edad moderna, ellas son y siguen siendo un problema filosófico. Las respuestas de Helmholtz y de su siglo no pueden bastar. Siguen a Kant en cuanto que orientan el concepto de la ciencia y del conocimiento según el modelo de las ciencias naturales y buscan la particularidad específica de las ciencias del espíritu en el momento artístico (sentimiento artístico, inducción artística). Y la imagen que da Helmholtz del trabajo en las ciencias naturales es muy unilateral cuando tiene en tan poco las «súbitas chispas del espíritu» (lo que se llama ocurrencias) y no valora en ellas más que «el férreo trabajo de la conclusión autoconsciente». Apela para ello al testimonio de J. S. Mill, según el cual «las ciencias inductivas de los últimos tiempos» habrían «hecho más por el progreso de los métodos lógicos que todos los filósofos de oficio» [10]. Para él estas ciencias son el modelo de todo método científico.

Ahora bien, Helmholtz sabe que para el conocimiento histórico es determinante una experiencia muy distinta de la que sirve a la investigación de las leyes de la naturaleza. Por eso intenta fundamentar por qué en el conocimiento histórico el método inductivo aparece bajo condiciones distintas de las

10. H. Helmholtz, *o. c.*, 178.

que le afectan en la investigación de la naturaleza. Para este objetivo se remite a la distinción de naturaleza y libertad que subyace a la filosofía kantiana. El conocimiento histórico sería diferente porque en su ámbito no hay leyes naturales sino sumisión voluntaria a leyes prácticas, es decir, a imperativos. El mundo de la libertad humana no conocería la falta de excepciones de las leyes naturales.

Sin embargo este razonamiento es poco convincente. Ni responde a la intención de Kant fundamentar una investigación inductiva del mundo de la libertad humana en su distinción de naturaleza y libertad, ni ello es enteramente acorde con las ideas propias de la lógica de la inducción. En esto era más consecuente Mill cuando excluía metodológicamente el problema de la libertad. La inconsecuencia con la que Helmholtz se remite a Kant para hacer justicia a las ciencias del espíritu no da mayores frutos. Pues también para Helmholtz el empirismo de las ciencias del espíritu tendría que ser enjuiciado como el de la meteorología: como renuncia y resignación.

Pero en realidad las ciencias del espíritu están muy lejos de sentirse simplemente inferiores a las ciencias naturales. En la herencia espiritual del clasicismo alemán desarrollaron más bien una orgullosa conciencia de ser los verdaderos administradores del humanismo. La época del clasicismo alemán no sólo había aportado una renovación de la literatura y de la crítica, estética, con la que había superado el obsoluto ideal del gusto barroco y del racionalismo de la Ilustración, sino que al mismo tiempo había dado al concepto de humanidad, a este ideal de la razón ilustrada, un contenido enteramente nuevo. Fue sobre todo Herder el que intentó vencer el perfeccionismo de la Ilustración mediante el nuevo ideal de una «formación del hombre», preparando así el suelo sobre el que podrían desarrollarse en el siglo XIX las ciencias del espíritu históricas. El *concepto de la formación* que entonces adquirió su preponderante validez fue sin duda el más grande pensamiento del siglo XVIII, y es este concepto el que designa el elemento en el que viven las ciencias del espíritu en el XIX, aunque ellas no acierten a justificar esto epistemológicamente.

2. Conceptos básicos del humanismo

a) *Formación*[11]

En el concepto de *formación* es donde más claramente se hace perceptible lo profundo que es el cambio espiritual que nos permite sentirnos todavía en cierto modo contemporáneos del siglo de Goethe, y por el contrario considerar la era barroca como una especie de prehistoria. Conceptos y palabras decisivos con los que acostumbramos a trabajar obtuvieron entonces su acuñación, y el que no quiera dejarse llevar por el lenguaje sino que pretenda una autocomprensión histórica fundamentada se ve obligado a moverse incesantemente entre cuestiones de historia de las palabras y conceptos. Respecto a la ingente tarea que esto plantea a la investigación no podremos sino intentar en lo que sigue poner en marcha algunos entronques que sirvan al planteamiento filosófico que nos mueve. Conceptos que nos resultan tan familiares y naturales como «arte», «historia», «lo creador», *Weltanschauung*, «vivencia», «genio», «mundo exterior», «interioridad», «expresión», «estilo», «símbolo», ocultan en sí un ingente potencial de desvelamiento histórico.

Si nos centramos en el concepto de formación, cuyo significado para las ciencias del espíritu ya hemos destacado, nos encontraremos en una situación bastante feliz. Una investigación ya realizada[12] permite rehacer fácilmente la historia de la palabra: su origen en la mística medieval, su pervivencia en la mística del barroco, su espiritualización, fundada religiosamente, por el *Mesías* de Klopstock, que acoge toda una época, y finalmente su fundamental determinación por Herder como ascenso a la humanidad. La religión de la formación en el siglo XIX ha guardado la profunda dimensión de esta palabra, y nuestro concepto de la formación viene determinado desde ella.

11. El término alemán *Bildung*, que traducimos como «formación», significa también la cultura que posee el individuo como resultado de su formación en los contenidos de la tradición de su entorno. *Bildung* es, pues tanto el proceso por el que se adquiere cultura, como esta cultura misma en cuanto patrimonio personal del hombre culto. No traducimos dicho término por «cultura» porque la palabra española significa también la cultura como conjunto de realizaciones objetivas de una civilización, al margen de la personalidad del individuo culto, y esta suprasubjetividad es totalmente ajena al concepto de *Bildung*, que está estrechamente vinculado a las ideas de enseñanza, aprendizaje y competencia personal (N. del T.).
12. Cf. I. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte Bilden und Bildung*, Diss. Königsberg 1931.

Respecto al contenido de la palabra «formación» que nos es más familiar, la primera comprobación importante es que el concepto antiguo de una «formación natural», que designa la manifestación externa (la formación de los miembros, o una figura bien formada) y en general toda configuración producida por la naturaleza (por ejemplo formación orográfica), se quedó entonces casi enteràmente al margen del nuevo concepto. La formación pasa a ser algo muy estrechamente vinculado al concepto de la cultura, y designa en primer lugar el modo específicamente humano de dar forma a las disposiciones y capacidades naturales del hombre. Entre Kant y Hegel se lleva a término esta acuñación herderiana de nuestro concepto. Kant no emplea todavía la palabra formación en este tipo de contextos. Habla de la «cultura» de la capacidad (o de la «disposición natural»), que como tal es un acto de la libertad del sujeto que actúa. Así, entre las obligaciónes para con uno mismo, menciona la de no dejar oxidar los propios talentos, y no emplea aquí la palabra formación [13]. Hegel en cambio habla ya de «formarse» y «formación», precisamente cuando recoge la idea kantiana de las obligaciones para consigo mismo [14], y ya W. von Humboldt percibe con el fino sentido que le caracteriza una diferencia de significado entre cultura y formación: «Pero cuando en nuestra lengua decimos «formación» nos referimos a algo más elevado y más interior, al modo de percibir que procede del conocimiento y del sentimiento de toda la vida espiritual y ética y se derrama armoniosamente sobre la sensibilidad y el carácter» [15]. Aquí formación no quiere decir ya cultura, esto es, desarrollo de capacidades o talentos. El resurgimiento de la palabra «formación» despierta más bien la vieja tradición mística según la cual el hombre lleva en su alma la imagen de Dios conforme la cual fue creado, y debe reconstruirla en sí. El equivalente latino para formación es *formatio*, a lo que en otras lenguas, por ejemplo en inglés (en Shaftesbury) corresponden *form* y *formation*. También en alemán compiten con la palabra *Bildung* las correspondientes derivaciones del concepto de la forma, por ejemplo *Formierung* y *Formation*. Desde el aristotelismo del renacimiento la forma se aparta por completo de su sentido técnico y se interpreta de manera puramente dinámica y natural.

13. I. Kant, *Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, § 19 (*Cimentación para la metafísica de las costumbres*, Buenos Aires 1968).

14. G. W. Fr. Hegel, *Werke* XVIII, 1.832 s, *Philosophische Propädeutik*, Erster Cursus, § 41 s.

15. W. v. Humboldt, *Gesammelte Schriften* VII, 1, 30.

Realmente la victoria de la palabra *Bildung* sobre la de *Form* no es casual, pues en *Bildung* está contenido «imagen» *(Bild)*. El concepto de «forma» retrocede frente a la misteriosa duplicidad con la que *Bild* acoge simultáneamente «imagen imitada» y «modelo por imitar» *(Nachbild* y *Vorbild)*.

Responde a una habitual traspolación del devenir al ser el que *Bildung* (como también el actual *Formation)* designe más el resultado de este proceso del devenir que el proceso mismo. La traspolación es aquí particularmente parcial, porque el resultado de la formación no se produce al modo de los objetivos técnicos, sino que surge del proceso interior de la formación y conformación y se encuentra por ello en un constante desarrollo y progresión. No es casual que la palabra formación se parezca en esto al griego *physis*. Igual que la naturaleza, la formación no conoce objetivos que le sean exteriores. (Y frente a la palabra y la cosa: «objetivo de la formación», habrá de mantenerse toda la desconfianza que recaba una formación secundaria de este tipo. La formación no puede ser un verdadero objetivo; ella no puede ser querida como tal si no es en la temática reflexiva del educador). Precisamente en esto el concepto de la formación va más allá del mero cultivo de capacidades previas, del que por otra parte deriva. Cultivo de una disposición es desarrollo de algo dado, de modo que el ejercicio y cura de la misma es un simple medio para el fin. La materia docente de un libro de texto sobre gramática es medio y no fin. Su apropiación sirve tan sólo para el desarrollo del lenguaje. Por el contrario en la formación uno se apropia por entero aquello en lo cual y a través de lo cual uno se forma. En esta medida todo lo que ella incorpora se integra en ella, pero lo incorporado en la formación no es como un medio que haya perdido su función. En la formación alcanzada nada desaparece, sino que todo se guarda. Formación es un concepto genuinamente histórico, y precisamente de este carácter histórico de la «conservación» es de lo que se trata en la comprensión de las ciencias del espíritu.

En este sentido ya una primera ojeada a la historia etimológica de «formación» nos lleva al ámbito de los conceptos históricos, tal como Hegel los hizo familiares al principio en el ámbito de la «primera filosofía». De hecho es Hegel el que con más agudeza ha desarrollado lo que es la formación, y a él seguiremos ahora [16]. También él vio que la filosofía «tiene en la formación la condición de su existencia», y nosotros añadimos:

16. G. W. Fr. Hegel, *Philosophische Propädeutik*, § 41-45.

y con ella las ciencias del espíritu. Pues el ser del espíritu está esencialmente unido a la idea de la formación.

El hombre se caracteriza por la ruptura con lo inmediato y natural que le es propia en virtud del lado espiritual y racional de su esencia. «Por este lado él no es por naturaleza lo que debe ser»; por eso necesita de la formación. Lo que Hegel llama la esencia formal de la formación reposa sobre su generalidad. Partiendo del concepto de un ascenso a la generalidad, Hegel logra concebir unitariamente lo que su época entendía bajo formación. Este ascenso a la generalidad no está simplemente reducido a la formación teórica, y tampoco designa comportamiento meramente teórico en oposición a un comportamiento práctico, sino que acoge la determinación esencial de la racionalidad humana en su totalidad. La esencia general de la formación humana es convertirse en un ser espiritual general. El que se abandona a la particularidad es «inculto»; por ejemplo el que cede a una ira ciega sin consideración ni medida. Hegel muestra que a quien así actúa lo que le falta en el fondo es capacidad de abstracción: no es capaz de apartar su atención de sí mismo y dirigirla a una generalidad desde la cual determinar su particularidad con consideración y medida.

En este sentido la formación como ascenso a la generalidad es una tarea humana. Requiere sacrificio de la particularidad en favor de la generalidad. Ahora bien, sacrificio de la particularidad significa negativamente inhibición del deseo y en consecuencia libertad respecto al objeto del mismo y libertad para su objetividad. En este punto las deducciones de la dialéctica fenomenológica vienen a completar lo que se introdujo en la propedéutica. En la *Fenomenología del espíritu* Hegel desarrolla la génesis de una autoconciencia verdaderamente libre «en y para sí» misma, y muestra que la esencia del trabajo no es consumir la cosa, sino formarla[17]. En la consistencia autónoma que el trabajo da a la cosa, la conciencia que trabaja se reencuentra a sí misma como una conciencia autónoma. El trabajo es deseo inhibido. Formando al objeto, y en la medida en que actúa ignorándose y dando lugar a una generalidad, la conciencia que trabaja se eleva por encima de la inmediatez de su estar ahí hacia la generalidad; o como dice Hegel, formando a la cosa se forma a sí misma. La idea es que en cuanto que el hombre adquiere un «poder», una habilidad, gana con ello un sentido de sí mismo. Lo que en la auto ignorancia de la conciencia

17. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, 148 s (*Fenomenología del espíritu*, México-Buenos Aires 1966).

como sierva parecía estarle vedado por hallarse sometido a un sentido enteramente ajeno, se le participa en cuanto que deviene concienia que trabaja. Como tal se encuentra a sí misma dentro de un sentido propio, y es completamente correcto afirmar que el trabajo forma. El sentimiento de sí ganado por la conciencia que trabaja contiene todos los momentos de lo que constituye la formación práctica: distanciamiento respecto a la inmediatez del deseo, de la necesidad personal y del interés privado, y atribución a una generalidad.

En la *Propedéutica* Hegel muestra de la mano de una serie de ejemplos esta esencia de la formación práctica que consiste en atribuirse a sí mismo una generalidad. Algo de esto hay en la mesura que limita la falta de medida en la satisfacción de las necesidades y en el uso de las propias fuerzas según algo más general: la atención a la salud. Algo de esto hay también en aquella reflexión que, frente a lo que constituye la circunstancia o negocio individual, permanece abierta a la consideración de lo que aún podría venir a ser también necesario. También una elección profesional cualquiera tiene algo de esto, pues cada profesión es en cierto modo un destino, una necesidad exterior, e implica entregarse a tareas que uno no asumiría para sus fines privados. La formación práctica se demuestra entonces en el hecho de que se desempeña la profesión en todas las direcciones. Y esto incluye que se supere aquello que resulta extraño a la propia particulatidad que uno encarna, volviéndolo completamente propio. La entrega a la generalidad de la profesión es así al mismo tiempo «un saber limitarse, esto es, hacer de la profesión cosa propia. Entonces ella deja de representar una barrera».

En esta descripción de la formación práctica en Hegel puede reconocerse ya la determinación fundamental del espíritu histórico: la reconciliación con uno mismo, el reconocimiento de sí mismo en el ser otro. Esto se hace aún más claro en la idea de la formación teórica; pues comportamiento teórico es como tal siempre enajenación, es la tarea de «ocuparse de un no-inmediato, un extraño, algo perteneciente al recuerdo, a la memoria y al pensamiento». La formación teórica lleva más allá de lo que el hombre sabe y experimenta directamente. Consiste en aprender a aceptar la validez de otras cosas también, y en encontrar puntos de vista generales para aprehender la cosa, «lo objetivo en su libertad», sin interés ni provecho propio [18]. Precisamente por eso toda adquisición de

18. G. W. Fr. Hegel, *Werke* XVIII, 62.

formación pasa por la constitución de intereses teóricos, y Hegel fundamenta la apropiación del mundo y del lenguaje de los antiguos con la consideración de que este mundo es suficientemente lejano y extraño como para operar la necesaria escisión que nos separe de nosotros mismos. «Pero dicho mundo contiene al mismo tiempo todos los puntos de partida y todos los hilos del retorno a sí mismo, de la familiarización con él y del reencuentro de sí mismo, pero de sí mismo según la esencia verdaderamente general del espíritu»[19].

Podrá reconocerse en estas palabras del director de instituto que era Hegel el prejuicio clasicista de que es en los antiguos donde más fácilmente se halla la esencia general del espíritu. Pero la idea básica sigue siendo correcta. Reconocer en lo extraño lo propio, y hacerlo familiar, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino retorno a sí mismo desde el ser otro. En esta medida toda formación teórica, incluida la elaboración de las lenguas y los mundos de ideas extraños, es mera continuación de un proceso formativo que empieza mucho antes. Cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbres e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya de un modo análogo a como adquiere el lenguaje. En este sentido el individuo se encuentra constantemente en el camino de la formación y de la superación de su naturalidad, ya que el mundo en el que va entrando está conformado humanamente en lenguaje y costumbres. Hegel acentúa el hecho de que es en éste su mundo donde un pueblo se da a sí mismo la existencia. Lo que él es en sí mismo lo ha elaborado y puesto desde sí mismo.

Con ello queda claro que no es la enajenación como tal, sino el retorno a sí, que implica por supuesto enajenación, lo que constituye la esencia de la formación. La formación no debe entenderse sólo como el proceso que realiza el ascenso histórico del espíritu a lo general, sino también como el elemento dentro del cual se mueve quien se ha formado de este modo. ¿Qué clase de elemento es éste? En este punto toman su arranque las cuestiones que debíamos plantear a Helmholtz. La respuesta de Hegel no podrá satisfacernos del todo, pues para Hegel la formación como movimiento de enajenación y apropiación se lleva a término en un perfecto dominio de la sus-

19. G. W. Fr. Hegel, *Nürnberger Schriften*, ed. J. Hoffmeister, 312 (discurso de 1809).

tancia, en la disolución de todo ser objetivo que sólo se alcanza en el saber absoluto de la filosofía.

Pero reconocer que la formación es como un elemento del espíritu no obliga a vincularse a la filosofía hegeliana del espíritu absoluto, del mismo modo que la percepción de la historicidad de la conciencia no vincula tampoco a su propia filosofía de la historia del mundo. Precisamente importa dejar en claro que la idea de una formación acabada sigue siendo también un ideal necesario para las ciencias históricas del espíritu que se apartan de Hegel. Pues la formación es el elemento en el que se mueven también ellas. Tampoco lo que el lenguaje habitual designa como la «formación completa» en el ámbito de los fenómenos corporales es tanto la última fase de un desarrollo como más bien el estado de madurez que ha dejado ya tras de sí todo desarrollo y que hace posible el armonioso movimiento de todos los miembros. Es en este preciso sentido como las ciencias del espíritu presuponen que la conciencia científica está ya formada, y posee por lo tanto ese tacto verdaderamente inaprendible e inimitable que sustenta como un elemento la formación del juicio y el modo de conocer de las ciencias del espíritu.

Lo que Helmholtz describe como forma de trabajar de las ciencias del espíritu, y en particular lo que él llama sensibilidad y *tacto* artístico, presupone de hecho este elemento de la formación dentro del cual le es dada al espíritu una movilidad especialmente libre. Helmholtz menciona por ejemplo la «facilidad con que las más diversas experiencias deben fluir a la memoria del historiador o del filólogo» [20]. Desde el punto de vista de aquel ideal de «férreo trabajo del concluir autoconsciente», bajo el cual se piensa a sí mismo el científico natural, esta descripción ha de aparecer como muy externa. El concepto de la *memoria* tal como él lo emplea no explica suficientemente aquello de lo que aquí se trata. En realidad este tacto o sensibilidad no está bien comprendido si se lo piensa como una capacidad anímica adicional, que se sirve de una buena memoria y llega de este modo a conocimientos no estrictamente evidentes. Lo que hace posible esta función del tacto, lo que conduce a su adquisición y posesión, no es simplemente una dotación psicológica favorable al conocimiento espiritual-científico.

Por otra parte tampoco se concibe adecuadamente la esencia de la memoria cuando se la considera meramente como una disposición o capacidad general. Retener, olvidar y recordar

20. H. Helmholtz, *o. c.*, 178.

pertenecen a la constitución histórica del hombre y forman parte de su historia y de su formación. El que emplea su memoria como una mera habilidad —y toda técnica memorística es un ejercicio de este tipo— sigue sin tener aquello que le es más propio. La memoria tiene que ser formada; pues memoria no es memoria en general y para todo. Se tiene memoria para unas cosas, para otras no, y se quiere guardar en la memoria unas cosas, mientras se prefiere excluir otras. Sería ya tiempo de liberar al fenómeno de la memoria de su nivelación dentro de la psicología de las capacidades, reconociéndolo como un rasgo esencial del ser histórico y limitado del hombre. A la relación de retener y acordarse pertenece también de una manera largo tiempo desatendida el olvido, que no es sólo omisión y defecto sino, como ha destacado sobre todo Fr. Nietzsche, una condición de la vida del espíritu [21]. Sólo por el olvido obtiene el espíritu la posibilidad de su total renovación, la capacidad de verlo todo con ojos nuevos, de manera que lo que es de antiguo familiar se funda con lo recién percibido en una unidad de muchos estratos. «Retener» es ambiguo. Como memoria (μνήμη), contiene la relación con el recuerdo (ἀνάμνησις) [22]. Y esto mismo vale para el concepto de «tacto» que emplea Helmholtz. Bajo «tacto» entendemos una determinada sensibilidad y capacidad de percepción de situaciones así como para el comportamiento dentro de ellas cuando no poseemos respecto a ellas ningún saber derivado de principios generales. En este sentido el tacto es esencialmente inexpresado e inexpresable. Puede decirse algo con tacto, pero esto significará siempre que se rodea algo con mucho tacto, que se deja algo sin decir, y «falta de tacto» es expresar lo que puede evitarse. «Evitar» no es aquí sin embargo apartar la mirada de algo, sino atender a ello en forma tal que no se choque con ello

21. Fr. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*, Zweites Stück: «Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben», 1 (*Consideraciones intempestivas*, Madrid-Buenos Aires-México 1967, 54 s).

22. La historia de la memoria no es la historia de su ejercicio. Es cierto que la mnemotecnia determina una parte de esta historia, pero la perspectiva pragmática en la que aparece allí el fenómeno de la memoria implica una reducción del mismo. En el centro de la historia de este fenómeno debiera estar san Agustín, que trasforma por completo la tradición pitagórico-platónica que asume. Más tarde volveremos sobre la función de la *mnéme* en la problemática de la inducción (Cf. en *Umanesimo e simbolismo*, 1858, ed. Castelli, los trabajos de P. Rossi, *La costruzione delli imagini nei trattadi di memoria artificiale del rinascimento*, y C. Vasoli, *Umanesimo e simboligio nei primi scritti lulliani e moemotecnici del Bruno)*.

sino que se pueda pasar al lado. Por eso el tacto ayuda a mantener la distancia, evita lo chocante, el acercamiento excesivo y la violación de la esfera íntima de la persona.

Ahora bien, el tacto de que habla Helmholtz no puede identificarse simplemente con este fenómeno ético que es propio del trato en general. Existen sin embargo puntos esenciales que son comunes a ambos. Por ejemplo, tampoco el tacto que opera en las ciencias del espíritu se agota en ser un sentimiento inconsciente, sino que es al mismo tiempo una manera de conocer y una manera de ser. Esto puede inferirse del análisis presentado antes sobre el concepto de la formación. Lo que Helmholtz llama «tacto» incluye la formación y es una función de la formación tanto estética como histórica. Si se quiere poder confiar en el propio tacto para el trabajo espiritual-científico hay que tener o haber formado un sentido tanto de lo estético como de lo histórico. Y porque este sentido no es una mera dotación natural es por lo que hablamos con razón de conciencia estética o histórica más que de sentido de lo uno o de lo otro. Sin embargo tal conciencia se conduce con la inmediatez de los sentidos, esto es, sabe en cada caso distinguir y valorar con seguridad aun sin poder dar razón de ello. El que tiene sentido estético sabe separar lo bello de lo feo, la buena de la mala calidad, y el que tiene sentido histórico sabe lo que es posible y lo que no lo es en un determinado momento, y tiene sensibilidad para tomar lo que distingue al pasado del presente.

El que todo esto implique formación quiere decir que no se trata de cuestiones de procedimiento o de comportamiento, sino del ser en cuanto devenido. La consideración atenta, el estudio concienzudo de una tradición no pueden pasarse sin una receptividad para lo distinto de la obra de arte o del pasado. Y esto es precisamente lo que, siguiendo a Hegel, habíamos destacado como característica general de la formación, este mantenerse abierto hacia lo otro, hacia puntos de vista distintos y más generales. La formación comprende un sentido general de la mesura y de la distancia respecto a sí mismo, y en esta misma medida un elevarse por encima de sí mismo hacia la generalidad. Verse a sí mismo y ver los propios objetivos privados con distancia quiere decir verlos como los ven los demás. Y esta generalidad no es seguramente una generalidad del concepto o de la razón. No es que lo particular se determine desde lo general; nada puede aquí demostrarse concluyentemente. Los puntos de vista generales hacia los cuales se mantiene abierta la persona formada no representan un

baremo fijo que tenga validez, sino que le son actuales como posibles puntos de vista de otros. Según esto la conciencia formada reviste de hecho caracteres análogos a los de un sentido, pues todo sentido, por ejemplo, el de la vista, es ya general en cuanto que abarca su esfera y se mantiene abierto hacia un campo, y dentro de lo que de este modo le queda abierto es capaz de hacer distinciones. La conciencia formada supera sin embargo a todo sentido natural en cuanto que éstos están siempre limitados a una determinada esfera. La conciencia opera en todas las direcciones y es así un *sentido general.*

Un sentido general y comunitario: bajo esta formulación la esencia de la formación se presenta con la resonancia de un amplio contexto histórico. La reflexión sobre el concepto de la formación, tal como subyace a las consideraciones de Helmholtz, nos remite a fases lejanas de la historia de este concepto, y convendrá que repasemos este contexto durante algún trecho si queremos que el problema que las ciencias del espíritu representan para la filosofía rompa con la estrechez artificial que afecta a la metodología del XIX. Ni el moderno concepto de la ciencia ni el concepto de método que le es propio pueden bastar. Lo que convierte en ciencias a las del espíritu se comprende mejor desde la tradición del concepto de formación que desde la idea de método de la ciencia moderna. En este punto nos vemos remitidos a la *tradición humanista*, que adquiere un nuevo significado en su calidad de resistencia ante las pretensiones de la ciencia moderna.

Merecería la pena dedicar alguna atención a cómo ha ido adquiriendo audiencia desde los días del humanismo la crítica a la ciencia de «escuela», y cómo se ha ido trasformando esta crítica al paso que se trasformaban sus adversarios. En origen lo que aparece aquí son motivos antiguos: el entusiasmo con que los humanistas proclaman la lengua griega y el camino de la erudición significaba algo más que una pasión de anticuario. El resurgir de las lenguas clásicas trajo consigo una nueva estimación de la retórica, esgrimida contra la «escuela», es decir, contra la ciencia escolástica, y que servía a un ideal de sabiduría humana que no se alcanzaba en la «escuela»; una oposición que se encuentra realmente desde el principio de la filosofía. La crítica de Platón a la sofística y aún más su propia actitud tan peculiarmente ambivalente hacia Sócrates apunta al problema filosófico que subyace aquí. Frente a la nueva conciencia metódica de la ciencia natural del XVII este viejo problema tenía que ganar una mayor agudeza crítica. Frente a las pretensiones de exclusividad de esta nueva ciencia

tenía que plantearse con renovada urgencia la cuestión de si no habría en el concepto humanista de la formación una fuente propia de verdad. De hecho veremos cómo las ciencias del espíritu del XIX extraen su vida de la pervivencia de la idea humanista de la formación, aunque no lo reconozcan.

En el fondo es natural que en este terreno los estudios determinantes no sean los matemáticos sino los humanísticos. ¿Pues qué podría significar la nueva metodología del XVIII para las ciencias del espíritu? Basta leer los capítulos correspondientes de la *Logique de Port-Royal* sobre las reglas de la razón aplicadas a las verdades históricas para reconocer la precariedad de lo que puede hacerse en las ciencias del espíritu partiendo de esta idea del método[23]. Son verdaderas trivialidades las que aparecen cuando se afirma por ejemplo que para juzgar un acontecimiento en su verdad hay que atender a las circunstancias *(circonstances)* que le acompañan.

Los jansenistas pretendían ofrecer con estas reglas de la demostración una orientación metódica para la cuestión de hasta qué punto merecen crédito los milagros. Frente a una creencia incontrolada en los milagros intentaban ofrecer el espíritu del nuevo método, y creían poder legitimar de esta manera los verdaderos milagros de la tradición bíblica y eclesiástica. La nueva ciencia al servicio de la vieja iglesia: es demasiado claro que una relación como ésta no podía ser duradera, y no cuesta imaginar lo que habría de suceder si se llegaban a poner en cuestión los propios presupuestos cristianos. El ideal metódico de la ciencia natural aplicado a la credibilidad de los testimonios históricos de la tradición bíblica tenía que conducir a resultados muy distintos y, para el cristianismo, catastróficos. El camino de la crítica de los milagros al modo jansenista hacia la crítica histórica de la Biblia no es muy largo. Spinoza es un buen ejemplo de ello. Más adelante mostraremos que una aplicación consecuente de esta metodología como norma única de la verdad espiritual-científica representaría tanto como una autocancelación.

b) *Sensus communis*

Así las cosas resulta bastante cercano volverse a la tradición humanista e indagar qué se puede aprender de ella para la forma de conocimiento de las ciencias del espíritu. El escrito

23. *Logique de Port-Royal*, 4.ᵉ Partie, chap. 13 s.

de *Vico De nostri temporis studiorum ratione* representa para ello un valioso eslabón[24]. La defensa del humanismo emprendida por Vico está mediada, como se ve ya por el título, por la pedagogía jesuítica, y se dirige tanto contra Descartes como contra el jansenismo. Este manifiesto pedagógico de Vico, igual que su esbozo de una «nueva ciencia», tiene su fundamento en viejas verdades; se remite por ello al *sensus communis*, al sentido comunitario, y al ideal humanístico de la *eloquentia*, momentos que aparecen ya en el concepto clásico del sabio. El «hablar bien» (εὐ λέγειν) ha sido siempre una fórmula de dos caras, y no meramente un ideal retórico. Significa también decir lo correcto, esto es, lo verdadero, y no sólo el arte de hablar o el arte de decir algo bien.

Por eso en la antigüedad clásica este ideal era proclamado con el mismo énfasis por los profesores de filosofía que por los de retórica. La retórica estaba empeñada en una larga lucha con la filosofía y tenía la pretensión de proporcionar, frente a las gratuitas especulaciones de los sofistas, la verdadera sabiduría sobre la vida, Vico, él mismo profesor de retórica, se encuentra pues en una tradición humanística que viene desde la antigüedad. Evidentemente esta tradición es también importante para la autocomprensión de las ciencias del espíritu, y lo es en particular la positiva ambigüedad del ideal retórico, relegado tanto por el veredicto de Platón como por el metodologismo antirretórico de la edad moderna. En este sentido resuenan en Vico muchas de las cosas que habrán de ocuparnos ahora. Su remisión al *sensus communis* recoge de la tradición antigua, además del momento retórico, el de la oposición entre el erudito de escuela y el sabio; esta oposición, que le sirve de fundamento, encuentra su primera figura en la imagen cínica de Sócrates, tiene su base objetiva en la oposición conceptual de *sophía* y *phrónesis*, elaborada por primera vez por Aristóteles, desarrollada luego en el Perípato hacia una crítica del ideal teórico de vida[25], y que en la época helenística determinaría ampliamente la imagen del sabio, sobre todo desde que el ideal griego de la formación se funde con la autoconciencia del estrato políticamente dominante de Roma. Es sabido que por ejemplo también la ciencia jurídica romana de época tardía se levanta sobre el fondo de un arte y una pra-

24. J. B. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione.*
25. W. Jaeger, *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideal*, Berlin 1928.

xis jurídicas que tienen más que ver con el ideal práctico de la *phrónesis* que con el teórico de la *sophía*[26].

Sobre todo desde el renacimiento de la filosofía y retórica antiguas la imagen de Sócrates gana su perfil de oposición a la ciencia, como muestra sobre todo la figura del idiotes, el lego, que asume un papel completamente nuevo entre el erudito y el sabio[27]. También la tradición retórica del humanismo se remite a Sócrates y a la crítica escéptica contra los dogmáticos. En Vico encontramos una crítica a los estoicos porque creen en la razón como *regula veri*, y a la inversa un elogio de los antiguos académicos que sólo afirmaban el saber del no saber, así como aún más de los nuevos académicos por su grandeza en el arte de la argumentación (que forma parte del arte de hablar).

Desde luego que el recurso de Vico al *sensus communis* muestra dentro de esta tradición humanística una matización muy peculiar. Y es que también en el ámbito de las ciencias se produce entonces la *querelle des anciens et des modernes*. A lo que Vico se refiere no es a la oposición contra la «escuela» sino más bien a una oposición concreta contra la ciencia moderna. A la ciencia crítica de la edad moderna Vico no le discute sus ventajas, sino que le señala sus límites. La sabiduría de los antiguos, el cultivo de la *prudentia* y la *eloquentia*, debería seguir manteniéndose frente a esta nueva ciencia y su metodología matemática. El tema de la educación también sería ahora otro: el de la formación del *sensus communis*, que se nutre no de lo verdadero sino de lo verosímil. Lo que a nosotros nos interesa aquí es lo siguiente: *sensus communis* no significa en este caso evidentemente sólo cierta capacidad general sita en todos los hombres, sino al mismo tiempo el sentido que funda la comunidad. Lo que orienta la voluntad humana no es, en opinión de Vico, la generalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo, de un pueblo, de una nación o del género humano en su conjunto. La formación de tal sentido común sería, pues, de importancia decisiva para la vida.

Vico fundamenta el significado y el derecho autónomo de la elocuencia sobre este sentido común de lo verdadero y lo justo, que no es un saber por causas pero que permite hallar

26. F. Wieacker, *Vom römischen Recht*, 1945.

27. Cf. N. de Cusa, que introduce cuatro diálogos: *de sapientia* I, II, *de mente, de staticis experimentis*, como escritos de un «idiota», Heidelberger Akademie-Ausgabe V, 1937.

lo evidente *(verisimile)*. La educación no podría seguir el camino de la investigación crítica. La juventud pediría imágenes para la fantasía y para la formación de su memoria. Y esto no lo lograría el estudio de las ciencias con el espíritu de la nueva crítica. Por eso Vico coloca junto a la crítica del cartesianismo, y como complemento suyo, la vieja tópica. Ella sería el arte de encontrar argumentos y contribuiría a la formación de un sentido para lo convincente que trabaja instintivamente y *ex tempore* y que precisamente por eso no puede ser sustituido por la ciencia. Estas determinaciones de Vico se presentan como apologéticas. Indirectamente reconocen el nuevo concepto de verdad de la ciencia cuando defienden simplemente el derecho de lo verosímil. En esto, como ya vimos, Vico continúa una vieja tradición retórica que se remonta hasta Platón. La idea de Vico va sin embargo mucho más allá de una defensa de la *peithô* retórica. Objetivamente lo que opera aquí es la vieja oposición aristotélica entre saber técnico y práctico, una oposición que no se puede reducir a la de verdad y verosimilitud. El saber práctico, la *phrónesis*, es una forma de saber distinta [28]. En primer lugar está orientada hacia la situación concreta; en consecuencia tiene que acoger las «circunstancias» en toda su infinita variedad. Y esto es también lo que Vico destaca explícitamente. Es claro que sólo tiene en cuenta que este saber se sustrae al concepto racional del saber. Pero en realidad esto no es un mero ideal resignado. La oposición aristotélica aún quiere decir algo más que la mera oposición entre un saber por principios generales y el saber de lo concreto. Tampoco se refiere sólo a la capacidad de subsumir lo individual bajo lo general que nosotros llamamos «capacidad de juicio». Más bien se advierte en ello un motivo positivo, ético, que entra también en la teoría estoico-romana del *sensus communis*. Acoger y dominar éticamente una situación concreta requiere subsumir lo dado bajo lo general, esto es, bajo el objetivo que se persigue: que se produzca lo correcto. Presupone por lo tanto una orientación de la voluntad, y esto quiere decir un ser ético (ἕξις). En este sentido la *phrónesis* es en Aristóteles una «virtud dianoética». Aristóteles ve en ella no una simple habilidad *(dynamis)*, sino una manera de estar determinado el ser ético que no es posible sin el conjunto de las «virtudes éticas», como a la inversa tampoco éstas pueden ser sin aquélla. Y aunque en su ejercicio esta virtud tiene como efecto el que

28. Aristoteles, *Eth. Nic.*, Z. 9, 1141b 33: Εἶδος μὲν οὖν τι ἂν εἴη γνώσεως τὸ αὑτῷ εἰδέναι.

se distinga lo conveniente de lo inconveniente, ella no es simplemente una astucia práctica ni una capacidad general de adaptarse. Su distinción entre lo conveniente y lo incoveniente implica siempre una distinción de lo que está bien y lo que está mal, y presupone con ello una actitud ética que a su vez mantiene y continúa.

La apelación de Vico al *sensus communis* remite objetivamente a este motivo desarrollado por Aristóteles en contra de la idea platónica del «bien».

En la escolástica —así por ejemplo en Tomás de Aquino— el *sensus communis* es, a tenor del *De anima*[29], la raíz común de los sentidos externos o también la capacidad de combinarlos que juzga sobre lo dado, una capacidad que ha sido dada a todos los hombres[30]. Para Vico en cambio el *sensus communis* es el sentido de lo justo y del bien común que vive en todos los hombres, más aún, un sentido que se adquiere a través de la comunidad de vida y que es determinado por las ordenaciones y objetivos de ésta. Este concepto tiene una resonancia iusnaturalista, como la tienen también las κοιναὶ ἔννοιαι de la stoa. Pero el *sensus communis* no es en este sentido un concepto griego ni se refiere a la κοινὴ δύναμις de la que habla Aristóteles en *De anima*, cuando intenta equiparar la teoría de los sentidos específicos αἴσθησις ἰδία con el descubrimiento fenomenológico que considera toda percepción como un distinguir y un mentar lo general. Vico retrocede más bien al concepto romano antiguo del *sensus communis* tal como aparece sobre todo en los clásicos romanos que, frente a la formación griega, mantienen el valor y el sentido de sus propias tradiciones de vida estatal y social. Es por lo tanto un tono crítico, orientado contra la especulación teórica de los filósofos, el que se percibe ya en el concepto romano del *sensus communis* y que Vico vuelve a hacer resonar en su nueva posición contra la ciencia moderna (la «crítica»).

Resulta tanto como evidente, por lo menos a primera vista, fundamentar los estudios filológicos-históricos y la forma de trabajar de las ciencias del espíritu en este concepto del *sensus communis*. Pues su objeto, la existencia moral e histórica del hombre tal como se configura en sus hechos y obras, está a su vez decisivamente determinado por el mismo *sensus communis*. La conclusión desde lo general y la demostración por causas no pueden bastar porque aquí lo decisivo son las circunstancias.

29. Aristoteles, *De Anima*, 425 a 14 s.
30. Tomás de Aquino, *S.Th.* I q. 1, 3 ad 2 et q. 78, 4 ad 1.

Sin embargo esto sólo está formulado negativamente; y lo que el sentido común proporciona es un conocimiento positivo propio. La forma de conocer del conocimiento histórico no se agota en modo alguno en la necesidad de admitir la «fe en los testimonios ajenos» (Tetens)[31] en lugar de la «conclusión autoconsciente» (Helmholtz). Tampoco puede decirse que a un saber de esta clase sólo le convenga un valor de verdad disminuido. D'Alembert escribe con razón:

> La probabilité a principalement lieu pour les faits historiques, et en général pour tour les événements passés, présents et à venir, que nous atribuons à une sorte de hasard, parce que nous n'en démêlons pas les causes. La partie de cette connaissance qui a pour objet le présent et le passé, quoi-qu'elle ne soit fondée que sur le simple témoignage, produit souvent en nous une persuasion aussi forte que celle qui naît des axiomes[32].

La historia representa desde luego una fuente de verdad muy distinta de la de la razón teórica. Ya un Cicerón tiene esto presente cuando la llama *vita memoriae*[33]. Su derecho propio reposa sobre el hecho de que las pasiones humanas no pueden regirse por las prescripciones generales de la razón. Para esto hacen falta ejemplos convincentes como sólo los proporciona la historia. Por eso Bacon llama a la historia que proporciona tales ejemplos el otro camino del filosofar *(alia ratio philosophandi)*[34].

También esto está formulado demasiado negativamente. Pero ya veremos cómo en todos estos giros sigue operando la forma de ser del conocimiento ético reconocida por Aristóteles. Y el recuerdo de esto será importante para la adecuada autocomprensión de las ciencias del espíritu.

El recurso de Vico al concepto romano del *sensus communis* y su defensa de la retórica humanística frente a la ciencia moderna reviste para nosotros un interés especial, pues nos acerca a un momento de la verdad del conocimiento espiritual-científico que ya no fue asequible a la autorreflexión de las ciencias del espíritu en el XIX. Vico vivió en una tradición ininterrumpida de formación retórico-humanística y le bastó con hacer valer de nuevo su no periclitado derecho. Después de todo

31. Tetens, *Philosophische Versuche*, 1777, reimpresión de la Kant-Gesellschaft, 515.
32. *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, Meiner 1955, 80.
33. Ciceron, *De oratore* II, 9. 36.
34. Cf. L. Strauss, *The political philosophy of Hobbes*, 1936, cap. VI.

ya se sabía desde siempre que las posibilidades de la demostración y de la teoría racionales no pueden agotar por entero el ámbito del conocimiento. En este sentido la apelación de Vico al *sensus communis* entra, como ya hemos visto, en un amplio *contexto* que llega hasta la antigüedad y cuya pervivencia hasta el presente es nuestro tema [35].

En cambio nosotros tendremos que abrirnos penosamente el camino hasta esta tradición, mostrando en primer lugar las dificultades que ofrece a las ciencias del espíritu la aplicación del moderno concepto de método. Con vistas a este objetivo perseguiremos la cuestión de cómo se llegó a atrofiar esta tradición y cómo las pretensiones de verdad del conocimiento espiritual-científico cayeron con ello bajo el patrón del pensamiento metódico de la ciencia moderna, un patrón que les era esencialmente extraño.

Para este desarrollo, determinado esencialmente por la «escuela histórica» alemana, ni Vico ni la ininterrumpida tradición retórica italiana son decisivos de una manera directa.

En el siglo XVIII no se aprecia prácticamente ninguna influencia de Vico. Sin embargo Vico no estaba solo en su apelación al *sensus communis*; tiene un importante paralelo en *Shaftesbury*, cuya influencia en el XVIII sí que fue realmente potente. Shaftesbury sitúa la apreciación del significado social de *wit* y *humour* bajo el título de *sensus communis*, y apela explícitamente a los clásicos romanos y a sus intérpretes humanistas [36]. Es cierto que, como ya advertíamos, el concepto de *sensus communis* tiene entre nosotros también una resonancia estoico-iusnaturalista. Sin embargo, tampoco podremos discutir su razón a la interpretación humanística que se apoya en los clásicos romanos y a la que sigue Shaftesbury. Según éste, los humanistas entendían bajo *sensus communis* el sentido del bien común, pero también el «love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness». En esto tomarían pie en un término de Marco Aurelio [37], κοινονοημοσύνη, palabra extraña y artificiosa, lo que atestigua en el fondo que el concepto de *sensus communis* no es de origen filosófico griego, sino que sólo deja percibir la resonancia estoica como un

35. Evidentemente Castiglione ha desempeñado un papel importante en la trasmisión de este motivo aristotélico; cf. E. Loos, *Baldassare, Castigliones* «Libro del cortegiano» en *Analecta romanica* II, ed. por F. Schalk.

36. Shaftesbury, *Characteristics, Treatise II*, sobre todo Part. III, Sect. I.

37. Marc Ant. I, 16.

mero armónico. El humanista Salmasius circunscribe el contenido de esta palabra como «moderatam, usitatam et ordinariam hominis mentem, que in commune quodam modo consulit nec omnia ad commodum suum refert, respectunque etiam habet eorum, cum quibus versatur, modeste, modiceque de se sentiens». No es por lo tanto en realidad una dotación del derecho natural conferida a todos los hombres, sino más bien una virtud social, una virtud más del corazón que de la cabeza, lo que Shaftesbury tiene presente. Y cuando concibe *wit* y *humour* desde esto se guía también por viejos conceptos romanos, que incluían en la *humanitas* un estilo del buen vivir, una actitud del hombre que entiende y hace bromas porque está seguro de la existencia de una profunda solidaridad con el otro (Shaftesbury limita *wit* y *humour* explícitamente al trato social con amigos). Y aunque en este punto *sensus communis* parezca casi una virtud del trato social, lo que de hecho implica sigue siendo una base moral e incluso metafísica.

A lo que Shaftesbury se refiere es a la virtud intelectual y social de la *sympaty*, sobre la cual basa tanto la moral como toda una metafísica estética. Sus seguidores, sobre todo Hutcheson[38] y Hume, desarrollaron sus sugerencias para una teoría del *moral sense* que más tarde habría de servir de falsilla a la ética kantiana.

El concepto del *common sense* gana una función verdaderamente central y sistemática en la filosofía de los *escoceses*, orientada polémicamente tanto contra la metafísica como contra su disolución escéptica, y que construye su nuevo sistema sobre el fundamento de los juicios originales y naturales del *common sense* (Thomas Reid)[39]. No hay duda de que aquí vuelve a operar la tradición conceptual aristotélica-escolástica del *sensus communis*. El examen de los sentidos y de su rendimiento cognitivo está extraído de esta tradición y servirá en última instancia para corregir las exageraciones de la especulación fi-

38. Hutcheson ilustra el *sensus communis* justamente con *sympathy*.
39. Th. Reid, *The philosophical works* II, [8]1895, 774 s, aparece una amplia anotación de Hamilton sobre el *sensus communis*, que desde luego elabora su amplio material de una manera más clasificatoria que histórica. Según una amable indicación de Günther Pflug, la función sistemática del *sensus communis* en la filosofía aparece por primera vez en Cl. Buffier (1704). El que el conocimiento del mundo por los sentidos se eleve y legitime pragmáticamente por encima de todo problema teórico representa en sí mismo un viejo motivo escéptico. Pero Buffier otorga al *sensus communis* el rango de un axioma que debe servir de base al conocimiento del mundo exterior, de la *res extra nos*, igual que el *cogito* cartesiano al mundo de la conciencia. Buffier tuvo influencia sobre Reid.

losófica. Pero al mismo tiempo se mantiene la referencia del *common sense* a la *society*: «They serve to direct us in the common affairs of life, where our reasoning faculty would leave us in the dark». La filosofía del sano entendimiento humano, del *good sense*, es a sus ojos no sólo un remedio contra una metafísica «lunática» sino que contiene también el fundamento de una filosofía moral que haga verdaderamente justicia a la vida de la sociedad.

El motivo moral que contiene el concepto del *common sense* o del *bon sens* se ha mantenido operante hasta hoy, y es lo que distingue a estos conceptos del nuestro del «sano entendimiento humano». Remito como muestra al bello discurso pronunciado por Henri Bergson en 1895 en la Sorbona sobre el *bon sens* con ocasión de la gran concesión de premios [40]. Su crítica a las abstracciones tanto de la ciencia natural como del lenguaje y del pensamiento jurídico, su impetuosa apelación a la «énergie interieure d'une intelligence qui se reconquiert à tout moment sur elle-même, éliminant les idées faites pour laisser la place libre aux idées qui se font», pudo bautizarse en Francia con el nombre de *bon sens*. Es natural que la determinación de este concepto contenga una referencia a los sentidos. Pero para Bergson es evidente que, a diferencia de los sentidos, *bon sens* se refiere al *milieu social*: «Tandis que les autres sens nous mettent en rapport avec des choses, le bon sens préside à nos relations avec des personnes». Se trata de una especie de genio para la vida práctica, menos un don que la constante tarea del «ajustement toujours renouvelé des situations toujours nouvelles», un trabajo de adaptación de los principios generales a la realidad mediante la cual se realiza la justicia, un «tact de la vérité pratique», una «rectitude du jugement, qui vient de la droiture de l'âme». Según Bergson el *bon sens*, como fuente común de pensamiento y voluntad, es un *sens social* que evita tanto las deficiencias del dogmático científico que busca leyes sociales como del utopista metafísico. «*Peut-être n'a-t-il pas de méthode à proprement parler*, mais plutôt une certaine manière de faire». Bergson habla desde luego también de la importancia de los estudios clásicos para la formación de este *bon sens* —ve en ellos el esfuerzo por romper el «hielo de las palabras» y descubrir por debajo el libre caudal del pensamiento—, pero no plantea desde luego la cuestión inversa de hasta qué punto es necesario este mismo *bon sens* para los estudios clásicos, es decir, no habla de su función hermenéutica.

40. H. Bergson, *Ecrits et paroles* I, 1957-1959, 84 s.

Su pregunta no está dirigida en modo alguno a la ciencia, sino al sentido autónomo del *bon sens* para la vida. Quisiéramos subrayar aquí únicamente la naturalidad con que se mantiene dominante en él y en su auditorio el sentido moral y político de este concepto.

Resulta harto significativo comprobar que para la autorreflexión de las modernas ciencias del espíritu en el XIX fue menos decisiva la tradición moralista de la filosofía a la que pertenecieron tanto Vico como Shaftesbury —y que está representada sobre todo por Francia, el país clásico del *bon sens*— que la filosofía alemana de la época de Kant y de Goethe. Mientras en Inglaterra y en los países románicos el concepto de *sensus communis* sigue designando incluso ahora no sólo un lema crítico sino más bien una cualidad general del ciudadano, en Alemania los seguidores de Shaftesbury y de Hutcheson no recogen ya en el XVIII el contenido político-social al que hacía referencia el *sensus communis*. La metafísica escolar y la filosofía popular del XVIII, por mucho que intentaran imitar y aprender de los países clave de la Ilustración, Inglaterra y Francia, no pudieron sin embargo consumar del todo su propia trasformación porque faltaban por completo las correspondientes condiciones sociales y políticas. Sí que se adoptó el concepto del sentido común, pero al despolitizarlo por completo quedó privado de su verdadero significado crítico. Bajo el sentido común se entendía meramente una capacidad teórica, la de juzgar, que aparecía al lado de la conciencia moral *(Gewissen)* y del gusto estético. De este modo se lo encasilló en una escolástica de las capacidades fundamentales cuya crítica realiza entonces Herder (en el cuarto *Wäldchen* crítico dirigido contra Riedel), convirtiéndose así, en el terreno de la estética, en un precedente del historicismo.

Existe sin embargo una excepción significativa: el *pietismo*. No sólo hombres de mundo como Shaftesbury tenían que estar interesados en limitar frente a la «escuela» las pretensiones de la ciencia, esto es, de la *demostratio*, y apelar al *sensus communis*; otro tanto tenía que ocurrirle al predicador que intenta llegar al corazón de su comunidad. El pietista suavo *Oetinger*, por ejemplo, se apoya expresamente en la apología del sentido común de Shaftesbury. El *sensus communis* aparece incluso traducido como «corazón», y circunscrito como sigue:

El *sensus communis* tiene que ver... con tantas cosas que los hombres tienen a diario ante sus ojos, que mantienen unida a una sociedad entera, que conciernen tanto a las verdades y a las frases

como a las instituciones y a las formas de comprender las frases... [41].

Oetinger está interesado en mostrar que el problema no es sólo la nitidez de los conceptos, que ésta «no es suficiente para el conocimiento vivo». Hacen falta también «ciertos sentimientos previos, ciertas inclinaciones».

> Aun sin demostración alguna todo padre se siente inclinado a cuidar de sus hijos: el amor no hace demostraciones sino que arrastra muchas veces al corazón, contra toda razón, contra el reproche amado.

La apelación de Oetinger al sentido común contra el racionalismo de la «escuela» nos resulta ahora tanto más interesante cuanto que en este autor se hace de ella una aplicación hermenéutica expresa. El interés del prelado Oetinger se centra en la comprensión de la sagrada Escritura, y, puesto que éste es un campo en el que el método matemático y demostrativo no puede aportar nada, exige un método distinto, el «método generativo», esto es, «exponer la Escritura al modo de una siembra, con el fin de que la justicia pueda ser implantada y crecer».

Oetinger somete el concepto de sentido común a una investigación verdaderamente extensa y erudita, orientada al mismo tiempo contra el racionalismo [42]. En dicho concepto contempla el autor el origen de todas las verdades, la auténtica *ars inveniendi*, en oposición a Leibniz que fundaba todo en un mero *calculus metaphysicus (excluso omni gusto interno)*.

41. Las citas proceden de *Die Wahrheit des sensus communis oder des allgemeinen Sinnes, in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo oder das beste Haus-und Sittenbuch für Gelehrte und Ungelehrte* de F. Ch. Oetinger (reeditado por Ehmann, 1861). Oetinger apela para su método generativo a la tradición retórica, y cita también a Shaftesbury, Fenelon y Fleury. Según Fleury *(Discours sur Platón)* la excelencia del método del orador consiste «en deshacer los prejuicios», y Oetinger le da razón cuando dice que los oradores comparten este método con los filósofos. Según Oetinger la Ilustración comete un error cuando se cree por encima de este método. Nuestra propia investigación nos permitirá más tarde confirmar este juicio de Oetinger. Pues si él se vuelve contra una forma del *mos geometricus* que hoy ya no es actual, o que tal vez empieza otra vez a serlo, esto es, contra el ideal de la demostración en la Ilustración, esto mismo vale en realidad también para las modernas ciencias del espíritu y su relación con la lógica.

42. F. Ch. Oetinger, *Inquisitio in sensum communen et rationem...*, Tübingen 1753. Cf. *Oentinger als Philosoph*, en *Kleine Schriften* III, Idee und Sprache, 89-100.

Para Oetinger el verdadero fundamento del sentido común es el concepto de la *vita*, de la vida *(sensus communis vitae gaudens)*. Frente la violenta disección de la naturaleza con experimentos y cálculos, entiende el desarrollo natural de lo simple a lo compuesto como la ley universal de crecimiento de la creación divina y por lo tanto también del espíritu humano. Por lo que se refiere al origen de todo saber en el sentido común, se remite a Wolff, Bernoulli y Pascal, al estudio de Maupertuis sobre el origen del lenguaje, a Bacon, a Fenelon y otros, y define el sentido común como «viva et penetrans perceptio obiectorum toti humanitati obviorum, ex inmediato tactu et intuitu eorum, quae sunt simplicisima...».

Ya esta segunda frase permite concluir que Oetinger reune desde el principio el significado humanístico-político de la palabra con el concepto peripatético común. La definición anterior recuerda en algunos de sus términos *(inmediato tactu et intuitu)* a la doctrina aristotélica del *noũs*; la cuestión aristotélica de la δύναμις común que reúne al ver, al oír, etc., es recogida por él al servicio de la confirmación del verdadero misterio de la vida. El misterio divino de la vida es su sencillez; y si el hombre la ha perdido al caer en el pecado, le es posible sin embargo volver a encontrar la unidad y sencillez en virtud de la voluntad de la gracia divina: «operatio λόγου s. praesentia Dei simplificat diversa un unum». Más aún, la presencia de Dios consiste justamente en la vida misma, en este «sentido compartido» que distingue a todo cuanto está vivo de todo cuanto está muerto, y no es casual que Oetinger mencione al pólipo y a la estrella de mar que se regeneran en nuevos individuos a partir de cualquier sección. En el hombre opera esta misma fuerza de Dios como instinto y como estímulo interno para sentir las huellas de Dios y reconocer lo que es más cercano a la felicidad y a la vida del hombre. Oetinger distingue expresamente la sensibilidad para las verdades comunes, que son útiles para todos los hombres en todo tiempo y lugar, como verdades «sensibles» frente a las racionales. El sentido común es un complejo de instintos, un impulso natural hacia aquello que fundamenta la verdadera felicidad de la vida, y es en esto efecto de la presencia de Dios. Instinto no significa aquí como en Leibniz una serie de afectos, *confusae repraesentationes*, porque no se trata de tendencias pasajeras sino enraizadas, dotadas de un poder dictatorial, divino, irresistible[43]. El sentido común que se apoya sobre ellas reviste

43. Radicatae tendentiae... Habent vim dictatoriam divinam, irresistibilem.

un significado particular para nuestro conocimiento [44] precisamente porque estas tendencias son un don de Dios. Oetinger escribe: la *ratio* se rige por reglas y muchas veces incluso sin Dios, el sentido, en cambio, siempre con Dios. Igual que la naturaleza se distingue del arte, así se distingue el sentido de la *ratio*. A través de la naturaleza Dios obra con un progreso de crecimiento simultáneo que se extiende regularmente por todo; el arte en cambio empieza siempre por alguna parte determinada... El sentido imita a la naturaleza, la *ratio* en cambio imita al arte.

Es interesante comprobar que esta frase aparece en un contexto hermenéutico, así como que en este escrito erudito la *sapientia Salomonis* representa el último objeto y la más alta instancia del conocimiento. Se trata del capítulo sobre el empleo *(usus)* del sentido común. Oetinger se vuelve aquí contra la teoría hermenéutica de los seguidores de Wolff. Más importante que cualquier regla hermenéutica sería el que uno mismo esté *sensu plenus*. Sin duda, esta tesis representa un espiritualismo extremo; tiene no obstante su fundamento lógico en el concepto de la *vita* o en el del *sensus communis*. Su sentido hermenéutico puede ilustrarse con la frase siguiente:

> Las ideas que se encuentran en la sagrada Escritura y en las obras de Dios serán tanto más fecundas y puras cuanto más se reconozcan cada una de ellas en el todo y todas en cada una de ellas [45].

En este punto, lo que en el XIX y en el XX gustará de llamarse intuición, se reconduce a su fundamento metafísico, a la estructura del ser vivo y orgánico, según la cual el todo está en cada individuo: «Cyclus vitae centrum suum in corde habet, quod infinita simul percipit per sensum communem».

Lo que caracteriza a toda la sabiduría regulativa hermenéutica es la aplicación a sí misma: «Applicentur regulae ad se ipsum ante omnia et tum habebitur clavis ad intelligentiam proverbiorum Salomonis» (207) [46]. Oetinger acierta a establecer aquí la unidad de sentido con las ideas de Shaftesbury, que, como él dice, sería el único que habría escrito sobre el sentido

44. In investigandis ideis usum habet insignem.
45. Sunt foecundiores et defaecatiores, quo magis intelliguntur singulae in omnibus et omnes in singulis.
46. P. 207. En ese mismo lugar Oetinger recuerda el escepticismo aristotélico respecto a oyentes demasiado jóvenes en materia de investigaciones de filosofía moral. También esto es un signo de hasta qué punto es consciente del problema de la aplicación.

común bajo este título. Sin embargo se remite también a otros autores que han comprendido la unilateralidad del método racional, por ejemplo, a la distinción de Pascal entre *esprit geometrique* y *esprit de finesse*. Pero el interés que cristaliza en torno al concepto de sentido común es en el pietista suavo más bien teológico que político o social.

También otros teólogos pietistas oponen evidentemente al racionalismo vigente una atención más directa a la *applicatio* en el mismo sentido que Oetinger, como muestra el ejemplo de Rambach, cuya hermenéutica, que por aquella época ejerció una amplia influencia, trata también de la aplicación. Sin embargo la regresión de las tendencias pietistas a fines del XVIII acabó degradando la función hermenéutica del sentido común a un concepto meramente correctivo: lo que repugna al consensus en sentimientos, juicios y conclusiones, esto es, al sentido común, no puede ser correcto [47]. Si se compara esto con el significado que atribuye Shaftesbury al sentido común respecto a la sociedad y al estado, se hará patente hasta qué punto esta función negativa del sentido común refleja el despojamiento de contenido y la intelectualización que la ilustración alemana imprimió a este concepto.

c) *La capacidad de juicio*

Puede que este desarrollo del concepto en el XVIII alemán se base en la estrecha relación del concepto de sentido común con el *concepto de la capacidad de juicio*. Pues «el sano sentido común», llamado también «entendimiento común» *(gemeine Verstand)*, se caracteriza de hecho de una manera decisiva por la capacidad de juzgar. Lo que constituye la diferencia entre el idiota y el discreto es que aquél carece de capacidad de juicio, esto es, no está en condiciones de subsumir correctamente ni en consecuencia de aplicar correctamente lo que ha aprendido y lo que sabe. La introducción del término «capacidad de juicio» *(Urteilskraft)* en el XVIII intenta, pues, reproducir adecuadamente el concepto del judicium, que debe considerarse como una virtud espiritual fundamental. En este mismo sentido destacan los filósofos moralistas ingleses que los juicios morales y estéticos no obedecen a la *reason* sino que tienen el carácter del *sentiment* (o también *taste*), y de forma análoga uno de los representantes de la Ilustración alemana, Tetens,

47. Me remito a Morus, *Hermeneutica* I, II, II, XXIII.

ve en el sentido común un «*judicium* sin reflexión»[48]. De hecho la actividad del juicio, consistente en subsumir algo particular bajo una generalidad, en reconocer algo de una regla, no es lógicamente demostrable. Esta es la razón por la que la capacidad de juicio se encuentra siempre en una situación de perplejidad fundamental debido a la falta de un principio que pudiera presidir su aplicación. Como atinadamente observa Kant[49], para poder seguir este principio haría falta sin embargo de nuevo una capacidad de juicio. Por eso ésta no puede enseñarse en general sino sólo ejercerse una y otra vez, y en este sentido es más bien una actitud al modo de los sentidos. Es algo que en principio no se puede aprender, porque la aplicación de reglas no puede dirigirse con ninguna demostración conceptual.

Es pues, consecuente, que la filosofía ilustrada alemana no incluyese la capacidad de juicio entre las capacidades superiores del espíritu sino en la inferior del conocimiento. Con ello esta filosofía toma una dirección que se aparta ampliamente del sentido originario romano del *sensus communis* y que continúa más bien a la tradición escolástica. Para la estética esto puede revestir una significación muy particular. Baumgarten, por ejemplo, sostiene que lo que conoce la capacidad de juicio es lo individual-sensible, la cosa aislada, y lo que esta capacidad juzga en ella es su perfección o imperfección[50]. Sin embargo, no se puede olvidar en relación con esta determinación del juzgar que aquí no se aplica simplemente un concepto previo de la cosa, sino que lo individual-sensible accede por sí mismo a la aprehensión en cuanto que se aprecia en ello la congruencia de muchas cosas con una. En consecuencia lo decisivo no es aquí la aplicación de una generalidad sino la congruencia interna. Es evidente que en este punto nos encontramos ya ante lo que más tarde Kant denominará «capacidad de juicio reflexiva», y que él entenderá como enjuiciamiento según el punto de vista de la finalidad tanto real como formal. No está dado ningún concepto: lo individual es juzgado «inmanentemente». A esto Kant le llama enjuiciamiento estético, e igual que Baumgarten había denominado al *judicium sensitivum* «*gus-*

48. Tetens, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* I, Leipzig 1777, 520.

49. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ^{3}1799, VII.

50. Baumgarten, *Metaphysica*, par. 606: perfectionem imperfectionemque rerum percipio, i.e. diiudico.

tus», Kant repite también que «un enjuiciamiento sensible de la perfección se llama gusto»[51].

Más tarde veremos cómo este giro estético del concepto de *judicium*, estimulado en el XVIII sobre todo por Gottsched, alcanza en Kant un significado sistemático; podremos comprobar también hasta qué punto puede ser dudosa la distinción kantiana entre una capacidad de juicio determinativa y otra reflexiva. Ni siquiera el contenido semántico del *sensus communis* se reduce sin dificultades al juicio estético. Pues si se atiende al uso que hacen de este concepto Vico y Shaftesbury, se concluye que el *sensus communis* no es primariamente una aptitud formal, una capacidad espiritual que hubiera que ejercer, sino que abarca siempre el conjunto de juicios y baremos de juicios que lo determinan en cuanto a su contenido.

La sana razón, el *common sense*, aparece sobre todo en los juicios sobre justo e injusto, correcto e incorrecto. El que posee un sano juicio no está simplemente capacitado para juzgar lo particular según puntos de vista generales, sino que sabe también qué es lo que realmente importa, esto es, enfoca las cosas desde los puntos de vista correctos, justos y sanos. El trepador que calcula atinadamente las debilidades de los hombres y da siempre en el clavo con sus engaños no es alguien de quien pueda decirse, en el sentido eminente de la palabra, que posea un «sano juicio». La generalidad que se atribuye a la capacidad de juicio no es pues algo tan «común» como lo ve Kant. En general, la capacidad de juicio es menos una aptitud que una exigencia que se debe plantear a todos. Todo el mundo tiene tanto «sentido común», es decir, capacidad de juzgar, como para que se le pueda pedir muestra de su «sentido comunitario», de una auténtica solidaridad ética y ciudadana, lo que quiere decir tanto como que se le pueda atribuir la capacidad de juzgar sobre justo e injusto, y la preocupación por el «provecho común». Esto es lo que hace tan elocuente la apelación de Vico a la tradición humanista: el que frente a la logificación del concepto de sentido común él retenga toda la plenitud de contenido que se mantenía viva en la tradición romana de la palabra (y que sigue caracterizando hasta nuestros días a la raza latina). También la vuelta de Shaftesbury a este concepto supone, como hemos visto, enlazar con la tradición político-social del humanismo. El *sensus communis* es un momento del ser ciudadano y ético. Incluso cuando, como en el pietismo o en la filosofía escocesa, este concepto se planteó como giro

51. *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, ed. por Mentzer, 1924, 34.

polémico contra la metafísica, siguió estando en la línea de su función crítica original.

En cambio la recepción *kantiana* de este concepto en la *Crítica de la capacidad de juicio* tiene acentos muy distintos [52]. El sentido moral fundamental de este concepto ya no detenta en él ningún lugar sistemático. Es bien sabido que su filosofía moral está concebida precisamente como alternativa a la doctrina inglesa del «sentimiento moral». De este modo el concepto del *sensus communis* queda en él enteramente excluido de la filosofía moral.

Lo que surge con la incondicionalidad de un mandamiento moral no puede fundarse en un sentimiento, ni siquiera aunque uno no se refiera con ello a la individualidad del sentimiento sino al carácter común de la sensibilidad ética. Pues el carácter de los mandamientos que conciernen a la moralidad excluye por completo la reflexión comparativa respecto a los demás. La incondicionalidad del mandamiento moral no significa para la conciencia moral en ningún caso que tenga que ser rígida juzgando a los demás. Al contrario, éticamente es obligado abstraer de las condiciones subjetivas del propio juicio y ponerse en el punto de vista del otro. Sin embargo lo que sí significa esta incondicionalidad es que la conciencia moral no puede eximirse a sí misma de la apelación al juicio de los demás. La vinculatividad del mandamiento es general en un sentido mucho más estricto del que podría alcanzar la generalidad de un sentimiento. La aplicación de la ley moral a la determinación de la voluntad es cosa de la capacidad de juicio. Pero puesto que aquí se trata de la capacidad de juicio bajo las leyes de la razón pura práctica, su tarea consiste en preservar del «empirismo de la razón práctica, que pone los conceptos prácticos del bien y del mal... sólo en series de experiencias» [53]. Y esto es lo que produce la «típica» de la razón pura práctica.

Secundariamente también Kant dedica alguna atención al modo como puede darse acceso a la ley estricta de la razón pura práctica al ánimo humano. Es el tema que trata en la *Methodenlehre der reinen, praktischen Vernunft* (Metodología de la razón pura práctica), que «intenta esbozar someramente el método de la fundamentación y cultivo de los auténticos sentimientos morales». Para esta tarea Kant se remite de hecho a la razón común de los hombres, y pretende ejercitar y formar la capacidad práctica de juicio, en la que sin duda operan tam-

52. *Kritik der Urteilskraft*, § 40.
53. *Kritik der praktischen Vernunft,* 1787, 124.

bién momentos estéticos [54]. Pero el que pueda haber una cultura del sentimiento moral en este sentido no es cosa que concierna en realidad a la filosofía moral, y desde luego no forma parte de los fundamentos de la misma. Kant exige que la determinación de nuestra voluntad se determine únicamente por los vectores que reposan sobre la autolegislación de la razón pura práctica. La base de esto no puede ser una mera comunidad del sentimiento, sino únicamente «una actuación práctica de la razón que, por oscura que sea, oriente sin embargo con seguridad»; iluminar y consolidar ésta es justamente la tarea de la crítica de la razón práctica.

El sentido común no desempeña en Kant tampoco el menor papel en el sentido lógico de la palabra. Lo que trata Kant en la doctrina trascendental de la capacidad de juicio, la teoría del esquematismo y de los fundamentos [55], no tiene nada que ver con el sentido común. Pues se trata conceptos que deben referirse a priori a sus objetos, no de una subsunción de lo individual bajo lo general. Por el contrario allí donde se trata realmente de la capacidad de reconocer lo individual como caso de lo general, y donde nosotros hablamos de sano entendimiento, es donde según Kant tendríamos que ver con algo «común» en el sentido más verdadero de la palabra: «Poseer lo que se encuentra en todas partes no es precisamente una ganancia o una ventaja» [56]. Este sano entendimiento no tiene otro significado que ser una primera etapa previa del entendimiento desarrollado e ilustrado. Se ocupa ciertamente de una oscura distinción de la capacidad de juicio que llamamos sentimiento, pero juzga de todos modos siempre según conceptos, «como en general sólo según principios representados confusamente» [57], y no puede en ningún caso ser considerado como un sentido común por sí mismo. El uso lógico general de la capacidad general de juicio que se reconduce al sentido común no contiene ningún principio propio [58].

De este modo, y de entre todo el campo de lo que podría llamarse una capacidad de juicio sensible, para Kant sólo queda el juicio estético del gusto. Aquí sí que puede hablarse de un verdadero sentido comunitario. Y por muy dudoso que sea

54. *O. c.*, 272; *Kritik der Urteilskraft*, § 60.
55. *Kritik der reinen Vernunft*, B 171 s.
56. *Kritik der Urteilskraft*, 157.
57. *Ibid.*, 64.
58. Cf., el reconocimiento kantiano de la importancia de los ejemplos (y por lo tanto de la historia) como «andaderas» de la capacidad de juicio (*Kritik der reinen Vernunft*, B 173).

si en el caso del gusto estético puede hablarse de conocimiento, y por seguro que sea el que en el juicio estético no se juzga por conceptos, sigue en pie que en el gusto estético está pensada la necesidad de la determinación general, aunque él sea sensible y no conceptual. Por lo tanto el verdadero sentido común es para Kant el *gusto*.

Esta es una formulación paradójica si se tiene en cuenta la preferencia con que se hablaba en el XVIII de la diversidad del gusto humano. Y aunque de la diversidad del gusto no se extraigan consecuencias escépticas o relativistas y se mantenga la idea de un buen gusto, sin embargo suena paradójico llamar sentido común al «buen gusto», esta rara cualidad que distingue de los demás hombres a los miembros de una sociedad cultivada. De hecho esto no tendría ningún sentido si se entendiera como una afirmación empírica; por el contrario, veremos cómo para Kant esta denominación adquiere su sentido en la intención trascendental, esto es, como justificación a priori de su propia crítica del gusto. Tendremos que preguntarnos también qué significado tiene la reducción del concepto de sentido común al juicio de gusto sobre lo bello para la pretensión de verdad de este sentido común, y cuál ha sido el efecto del apriori subjetivo kantiano del gusto para la autocomprensión de la ciencia.

d) *El gusto*

En este punto convendrá de nuevo retroceder un poco. Nuestro tema no es sólo la reducción del sentido común al gusto, sino tembién la restricción del concepto mismo del gusto. La larga historia de este concepto que precede a su utilización por Kant como fundamento de su crítica de la capacidad de juicio permite reconocer que originalmente el *concepto del gusto* es más *moral* que estético. Describe un ideal de humanidad auténtica, y debe su acuñación a los esfuerzos por separarse críticamente del dogmatismo de la «escuela». Sólo bastante más tarde se restringe el uso de este concepto a las «bellas artes».

En el origen de su historia se encuentra Baltasar Gracián [59].

59. Sobre Gracián y su influencia, sobre todo en Alemania, es funmental K. Borinski, *Balthasar Gracian und die Hofliteratur in Deutschland*, 1894; y más recientemente F. Schummer, *Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts: Archiv für Begriffsgeschichte* I (1955).

Gracián empieza considerando que el gusto sensorial, el más animal e interior de nuestros sentidos, contiene sin embargo ya el germen de la distinción que se realiza en el enjuiciamiento espiritual de las cosas. El discernimiento sensible que opera el gusto, como recepción o rechazo en virtud del disfrute más inmediato, no es en realidad mero instinto, sino que se encuentra ya a medio camino entre el instinto sensorial y la libertad espiritual. El gusto sensorial se caracteriza precisamente porque con su elección y juicio logra por sí mismo distanciarse respecto a las cosas que forman parte de las necesidades más urgentes de la vida. En este sentido Gracián considera el gusto como una primera «espiritualización de la animalidad» y apunta con razón que la cultura *(Bildung)* no sólo se debe al ingenio *(Geist)* sino también al gusto *(Geschmack)*. Es sabido que esto puede decirse ya del gusto sensorial. Hay hombres con buen paladar, *gourmets* que cultivan este género de disfrute. Pues bien, este concepto del gusto es para Gracián el punto de partida de su ideal de la formación social. Su ideal del hombre culto (el discreto) consiste en que éste sea el «hombre en su punto»[60], esto es, aquél que alcanza en todas las cosas de la vida y de la sociedad la justa libertad de la distancia, de modo que sepa distinguir y elegir con superioridad y conciencia.

El ideal de formación que plantea Gracián haría época. Logró de hecho sustituir el del cortesano cristiano (Castiglione). En el marco de la historia de los ideales de formación occidentales se caracteriza por su independencia respecto a la situación estamental. Se trata del ideal de una *sociedad cultivada*[61]. Parece que esta formación social ideal se realiza en todas partes bajo el signo del absolutismo y su represión de la nobleza de sangre. La historia del concepto del gusto sigue a la historia del absolutismo desde España hasta Francia e Inglaterra, y coincide con la prehistoria del tercer estado. El gusto no sólo representa el ideal que plantea una nueva sociedad, sino que bajo el signo de este ideal (del buen gusto) se plantea por primera vez lo que desde entonces recibirá el nombre de «buena sociedad». Esta ya no se reconoce ni legitima por nacimiento y rango, sino fundamentalmente sólo por la comunidad de sus juicios, o mejor dicho por el hecho de que acierta a erigirse

60. En castellano en el original.
61. Considero que F. Heer tiene razón cuando ve el origen del moderno concepto de la formación cultural en la cultura escolar del renacimiento, de la reforma y de la contrareforma. Cf. *Der Aufgang Europas,* 82 y 570.

por encima de la estupidez de los intereses y de la privaticidad de las preferencias, planteando la pretensión de juzgar.

Por lo tanto no cabe duda de que con el concepto del gusto está dada una cierta referencia a un *modo de conocer*. Bajo el signo del buen gusto se da la capacidad de distanciarse respecto a uno mismo y a sus preferencias privadas. Por su esencia más propia el gusto no es pues cosa privada sino un fenómeno social de primer rango. Incluso puede oponerse a las inclinaciones privadas del individuo como instancia arbitral en nombre de una generalidad que él representa y a la que él se refiere. Es muy posible que alguien tenga preferencia por algo que sin embargo su propio gusto rechaza. En esto las sentencias del gusto poseen un carácter decisorio muy peculiar. En cuestiones de gusto ya se sabe que no es posible argumentar (Kant dice con toda razón que en las cuestiones del gusto puede haber riña pero no discusión [62]). Y ello no sólo porque en este terreno no se puedan encontrar baremos conceptuales generales que tuvieran que ser reconocidos por todos, sino más bien porque ni siquiera se los busca, incluso porque tampoco se los podía encontrar aunque los hubiese. El gusto es algo que hay que tener; uno no puede hacérselo demostrar, ni tampoco suplirlo por imitación. Pero por otra parte el gusto no es una mera cualidad privada, ya que siempre intenta ser buen gusto. El carácter decisivo del juicio de gusto incluye su pretensión de validez. El buen gusto está siempre seguro de su juicio, esto es, es esencialmente gusto seguro; un aceptar y rechazar que no conoce vacilaciones, que no está pendiente de los demás y que no sabe nada de razones.

De algún modo el gusto es más bien algo parecido a un sentido. No dispone de un conocimiento razonado previo. Cuando en cuestiones de gusto algo resulta negativo, no se puede decir por qué; sin embargo se experimenta con la mayor seguridad. La seguridad del gusto es también la seguridad frente a lo que carece de él. Es muy significativo comprobar hasta qué punto solemos ser sensibles a este fenómeno negativo en las elecciones y discernimientos del gusto. Su correlato positivo no es en realidad tanto lo que es de buen gusto como lo que no repugna al gusto. Lo que juzga el gusto es sobre todo esto. Este se define prácticamente por el hecho de sentirse herido por lo que le repugna, y de evitarlo como una amenaza de ofensa. Por lo tanto el concepto del «mal gusto» no es en origen el fenómeno contrario al «buen gusto». Al con-

62. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 253.

trario, su opuesto es «no tener gusto». El buen gusto es una sensibilidad que evita tan naturalmente lo chocante que su reacción resulta completamente incomprensible para el que carece de gusto.

Un fenómeno muy estrechamente conectado con el gusto es la *moda*. En ella el momento de generalización social que contiene el concepto del gusto se convierte en una realidad determinante. Sin embargo en el destacarse frente a la moda se hace patente que la generalización que conviene al gusto tiene un fundamento muy distinto y no se refiere sólo a una generalidad empírica (para Kant éste es el punto esencial). Ya lingüísticamente se aprecia en el concepto de la moda que se trata de una forma susceptible de cambiar *(modus)* en el marco del todo permanente del comportamiento sociable. Lo que es puro asunto de la moda no contiene otra norma que la impuesta por el hacer de todo el mundo. La moda regula a su capricho sólo las cosas que igual podrían ser así que de otra manera. Para ella es constitutiva de hecho la generalidad empírica, la atención a los demás, el comparar, incluso el desplazarse a un punto de vista general. En este sentido la moda crea una dependencia social a la que es difícil sustraerse. Kant tiene toda la razón cuando considera mejor ser un loco en la moda que contra la moda [63], aunque por supuesto sea también locura tomarse las cosas de la moda demasiado en serio.

Frente a esto, el fenómeno del gusto debe determinarse como una capacidad de discernimiento espiritual. Es verdad que el gusto se ocupa también de este género de comunidad pero no está sometido a ella; al contrario, el buen gusto se caracteriza precisamente porque sabe adaptarse a la línea del gusto que representa cada moda, o, a la inversa, que sabe adaptar las exigencias de la moda al propio buen gusto. Por eso forma parte también del concepto del gusto el mantener la mesura dentro de la moda, el no seguir a ciegas sus exigencias cambiantes y el mantener siempre en acción el propio juicio. Uno mantiene su «estilo», esto es, refiere las exigencias de la moda a un todo que conserva el punto de vista del propio gusto y sólo adopta lo que cabe en él y tal como quepa en él.

Esta es la razón por la que lo propio del gusto no es sólo reconocer como bella tal o cual cosa que es efectivamente bella, sino también tener puesta la mirada en un todo con el que debe concordar cuanto sea bello [64]. El gusto no es,

63. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, § 71.
64. Cf. A. Baeumler, *Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, 1923 280 s.

pues, un sentido comunitario en el sentido de que dependa de una generalidad empírica, de la evidencia constante de los juicios de los demás. No dice que cualquier otra persona vaya a coincidir con nuestro juicio, sino únicamente que no deberá estar en desacuerdo con él (como ya establece Kant)[65]. Frente a la tiranía de la moda la seguridad del gusto conserva así una libertad y una superioridad específicas. En ello estriba la verdadera fuerza normativa que le es propia, en que se sabe seguro del asentimiento de una comunidad ideal. La idealidad del buen gusto afirma así su valor en oposición a la regulación del gusto por la moda. Se sigue de ello que el gusto conoce realmente algo, aunque desde luego de una manera que no puede independizarse del aspecto concreto en el que se realiza ni reconducirse a reglas y conceptos.

Lo que confiere su amplitud original al concepto del gusto es pues evidentemente que con él se designa una manera propia de conocer. Pertenece al ámbito de lo que, bajo el modo de la capacidad de juicio reflexiva, comprende en lo individual lo general bajo lo cual debe subsumirse. Tanto el gusto como la capacidad de juicio son maneras de juzgar lo individual por referencia a un todo, de examinar si concuerda con todo lo demás, esto es, si es «adecuado»[66]. Y para esto hay que tener un cierto «sentido»: pues lo que no se puede es demostrarlo.

Es claro que este cierto sentido hace falta siempre que existe alguna referencia a un todo, sin que este todo esté dado como tal o pensado en conceptos de objetivo o finalidad: de este modo el gusto no se limita en modo alguno a lo que es bello en la naturaleza y en el arte, ni a juzgar sobre su calidad decorativa, sino que abarca todo el ámbito de costumbres y conveniencias. Tampoco el concepto de costumbre está dado nunca como un todo ni bajo una determinación normativa unívoca. Más bien ocurre que la ordenación de la vida a lo largo y a lo ancho a través de las reglas del derecho y de la costumbre es algo incompleto y necesitado siempre de una complementación productiva. Hace falta capacidad de juicio para valorar correctamente los casos concretos. Esta función de la capacidad de juicio nos es particularmente conocida por la jurisprudencia, donde el rendimiento complementador del derecho que conviene a la «hermenéutica» consiste justamente en operar la concreción del derecho.

65. *Kritik der Urteilskraft*, 67.
66. Aquí tiene su lugar el concepto de «estilo». Como categoría histórica se origina en el hecho de que lo decorativo afirma su validez frente a lo «bello». Cf. *infra*, Excurso I.

En tales casos se trata siempre de algo más que de la aplicación correcta de principios generales. Nuestro conocimiento del derecho y la costumbre se ve siempre complementado e incluso determinado productivamente desde los casos individuales. El juez no sólo aplica el derecho concreto sino que con su sentencia contribuye por sí mismo al desarrollo del derecho (jurisprudencia). E igual que el derecho, la costumbre se desarrolla también continuamente por la fuerza de la productividad de cada caso individual. No puede por lo tanto decirse que la capacidad de juicio sólo sea productiva en el ámbito de la naturaleza y el arte como enjuiciamiento de lo bello y elevado, sino que ni siquiera podrá decirse con Kant[67] que es en este campo donde se reconoce «principalmente» la productividad de la capacidad de juicio. Al contrario, lo bello en la naturaleza y en el arte debe completarse con el ancho océano de lo bello tal como se despliega en la realidad moral de los hombres.

De subsunción de lo individual bajo lo general (la capacidad de juicio determinante en Kant) sólo puede hablarse en el caso del ejercicio de la razón pura tanto teórica como práctica. En realidad también aquí se da un cierto enjuiciamiento estético. Esto obtiene en Kant un reconocimiento indirecto cuando reconoce la utilidad de los ejemplos para el afinamiento de la capacidad de juicio. Es verdad que a continuación introduce la siguiente observación restrictiva: «Por lo que hace a la corrección y precisión de la comprensión por el entendimiento, en general se acostumbra a hacerle un cierto menoscabo por el hecho de que salvo muy raras veces, no satisface adecuadamente la condición de la regla (como *casus in terminis*)»[68]. Sin embargo la otra cara de esta restricción es con toda evidencia que el caso que funciona como ejemplo es en realidad algo más que un simple caso de dicha regla. Para hacerle justicia de verdad —aunque no sea más que en un enjuiciamiento puramente técnico o práctico— hay que incluir siempre un momento estético. Y en esta medida la distinción entre capacidad de juicio determinante y reflexiva, sobre la que Kant fundamenta la crítica de la capacidad de juicio, no es una distinción incondicional[69].

67. *Kritik der Urteilskraft* VII.
68. *Kritik der reinen Vernunft*, B 173.
69. Evidentemente Hegel toma pie en esta reflexión para ir a su vez más allá de la distinción kantiana entre capacidad de juicio determinante y reflexiva. Reconoce el sentido especulativo de la teoría kantiana de la capacidad de juicio en cuanto que en ella lo general es pensado concretamente en sí mismo, pero al mismo tiempo introduce la restricción

De lo que aquí se está tratando todo el tiempo es claramente de una *capacidad de juicio* no lógica sino *estética*. El caso individual sobre el que opera esta capacidad no es nunca un simple caso, no se agota en ser la particularización de una ley o concepto general. Es por el contrario siempre un «caso individual», y no deja de ser significativo que llamemos a esto un caso particular o un caso especial por el hecho de que no es abarcado por la regla. Todo juicio sobre algo pensado en su individualidad concreta, que es lo que las situaciones de actuación en las que nos encontramos requieren de nosotros, es en sentido estricto un juicio sobre un caso especial. Y esto no quiere decir otra cosa sino que el enjuiciamiento del caso no aplica meramente el baremo de lo general, según el que juzgue, sino que contribuye por sí mismo a determinar, completar y corregir dicho baremo. En última instancia se sigue de esto que toda decisión moral requiere gusto (no es que esta evaluación individualísima de la decisión sea lo único que la determine, pero sí que se trata de un momento ineludible). Verdaderamente implica un tacto indemostrable atinar con lo correeto y dar a la aplicación de lo general, de la ley moral (Kant), una disciplina que la razón misma no es capaz de producir. En este sentido el gusto no es con toda seguridad el fundamento del juicio moral, pero sí es su realización más acabada. Aquél a quien lo injusto le repugna como ataque a su gusto, es también el que posee la más elevada seguridad en la aceptación de lo bueno y en el rechazo de lo malo, una seguridad tan firme como la del más vital de nuestros sentidos, el que acepta o rechaza el alimento.

La aparición del concepto del gusto en el XVII, cuya función social y vinculadora ha hemos mencionado, entra así en una línea de filosofía moral que puede perseguirse hasta la antigüedad.

Esta representa un componente humanístico y en última instancia griego, que se hace operante en el marco de una filosofía moral determinada por el cristianismo. La ética griega —la ética de la medida de los pitagóricos y de Platón, la ética de la mesotes creada por Aristóteles— es en su sentido más profundo y abarcante una ética del buen gusto [70].

de que en Kant la relación entre lo general y lo particular todavía no se hace valer como la verdad sino que se trata como algo subjetivo (*Enzyklopädie*, § 55 s, y análogamente *Logik* II, 19; en castellano, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires 1956). Kuno Fischer afirma incluso que en la filosofía de la identidad se supera la oposición entre lo general dado y lo general que se trata de hallar (*Logik und Wissenschaftslehre*, 1852, 148).

70. La última palabra de Aristóteles al caracterizar más específicamente las virtudes y el comportamiento correcto es por eso siempre:

Claro que una tesis como ésta ha de sonar extraña a nuestros oídos. En parte porque en el concepto del gusto no suele reconocerse su elemento ideal normativo, sino más bien el razonamiento relativista y escéptico sobre la diversidad de los gustos. Pero sobre todo es que estamos determinados por la filosofía moral de Kant, que limpió a la ética de todos sus momentos estéticos y vinculados al sentimiento. Si se atiende al papel que ha desempeñado la crítica kantiana de la capacidad de juicio en el marco de la historia de las ciencias del espíritu, habrá que decir que su fundamentación filosófica trascendental de la estética tuvo consecuencias en ambas direcciones y representa en ellas una ruptura. Representa la ruptura con una tradición, pero también la introducción de un nuevo desarrollo: restringe el concepto del gusto al ámbito en el que puede afirmar una validez autónoma e independiente en calidad de principio propio de la capacidad de juicio; y restringe a la inversa el concepto del conocimiento al uso teórico y práctico de la razón. La intención trascendental que le guiaba encontró su satisfacción en el fenómeno restringido del juicio sobre lo bello (y lo sublime), y desplazó el concepto más general de la experiencia del gusto, así como la actividad de la capacidad de juicio estética en el ámbito del derecho y de la costumbre, hasta apartarlo del centro de la filosofía [71].

Esto reviste una importancia que conviene no subestimar. Pues lo que se vio desplazado de este modo es justamente el elemento en el que vivían los estudios filológico-históricos y del que únicamente hubieran podido ganar su plena autocomprensión cuando quisieron fundamentarse metodológicamente bajo el nombre de «ciencias del espíritu» junto a las ciencias naturales. Ahora, en virtud del planteamiento trascendental de Kant, quedó cerrado el camino que hubiera permitido reconocer a la tradición, de cuyo cultivo y estudio se ocupaban estas ciencias en su pretensión específica de verdad.

ώς δεῖ ο ώς ὁ ὀρθὸς λόγος: lo que se puede enseñar en la *Pragmatia* ética es desde luego también λόγος, pero éste no es ἀχριβής más állá de un esbozo de carácter general. Lo decisivo sigue siendo atinar con el matíz correcto. La φρὸνησις que lo logra es una ἕξις τοῦ ἀληθεὺειν, una constitución del ser en la que algo oculto se hace patente, en la que por lo tanto se llega a conocer algo. N. Hartmann, en su intento de comprender todos los momentos normativos de la ética por referencia a «valores» ha configurado a partir de esto el «valor de la situación», una ampliación un tanto sorprendente de la tabla de los conceptos aristotélicos sobre la virtud.

71. Evidentemente Kant no ignora que el gusto es determinante para la moral como «moralidad en la manifestación externa» (cf. *Anthropologie*, § 69), pero no obstante lo excluye de la determinación radical pura de la voluntad.

Y en el fondo esto hizo que se perdiese la legitimación de la peculiaridad metodológica de las ciencias del espíritu.

Lo que Kant legitimaba y quería legitimar a su vez con su crítica de la capacidad de juicio estética era la generalidad subjetiva del gusto estético en la que ya no hay conocimiento del objeto, y en el ámbito de las «bellas artes» la superioridad del genio sobre cualquier estética regulativa. De este modo la hermenéutica romántica y la historiografía no encuentran un punto donde poder enlazar para su autocomprensión más que en el concepto del genio que se hizo valer en la estética kantiana. Esta fue la otra cara de la obra kantiana. La justificación trascendental de la capacidad de juicio estética fundó la autonomía de la conciencia estética, de la que también debería derivar su legitimación la conciencia histórica. La subjetivización radical que implica la nueva fundamentación kantiana de la estética logró verdaderamente hacer época. Desacreditando cualquier otro conocimiento teórico que no sea el de la ciencia natural, obligó a la autorreflexión de las ciencias del espíritu a apoyarse en la teoría del método de las ciencias naturales. Al mismo tiempo le hizo más fácil este apoyo ofreciéndole como rendimiento subsidiario el «momento artístico», el «sentimiento» y la «empatía». La caracterización de las ciencias del espíritu por Helmholtz que hemos considerado antes representa un buen ejemplo de los efectos de la obra kantiana en ambas direcciones.

Si queremos mostrar la insuficiencia de esta autointerpretación de las ciencias del espíritu y abrir para ellas posibilidades más adecuadas tendremos que abrirnos camino a través de los problemas de la *estética*. La función trascendental que asigna Kant a la capacidad de juicio estética puede ser suficiente para delimitarla frente al conocimiento conceptual y por lo tanto para determinar los fenómenos de lo bello y del arte. ¿Pero merece la pena reservar el concepto de la verdad para el conocimiento conceptual? ¿No es obligado reconocer igualmente que también la obra de arte posee verdad? Todavía hemos de ver que el reconocimiento de este lado de la cuestión arroja una luz nueva no sólo sobre el fenómeno del arte sino también sobre el de la historia [72].

72. El magnífico libro *Kants Kritik der Urteilskraft*, que tenemos que agradecer a Alfred Baeumler, se orienta hacia el aspecto positivo del nexo entre la estética de Kant y el problema de la historia de una manera muy rica en sugerencias. Sin embargo ya va siendo hora de abrir también la cuenta de las pérdidas.

2

La subjetivización de la estética por la crítica kantiana

1. La doctrina kantiana del gusto y del genio

a) *La cualificación trascendental del gusto*

El propio Kant consideró como una especie de sorpresa espiritual que en el marco de lo que tiene que ver con el gusto apareciera un momento apriorista que va más allá de la generalidad empírica [1]. La *Crítica de la capacidad de juicio* surgió de esta perspectiva. No se trata ya de una mera crítica del gusto en el sentido en el que éste es objeto de un enjuiciamiento crítico por parte de otros. Por el contrario es crítica de la crítica, esto es, se plantea el derecho de este comportamiento crítico en cuestiones de gusto. Y no se trata aquí simplemente de principios empíricos que debieran legitimar una determinada forma extendida y dominante del gusto: no se trata por ejemplo del tema favorito de las causas que motivan los diversos gustos, sino que se trata de un auténtico apriori, el que debe justificar en general y para siempre la posibilidad de la crítica. ¿Y dónde podría encontrarse éste?

Es bien claro que la validez de lo bello no se puede derivar ni demostrar desde un principio general. A nadie le cabe duda de que las disputas sobre cuestiones de gusto no pueden decidirse por argumentación ni por demostración. Por otra parte es igualmente claro que el buen gusto no alcanzará ja-

1. Cf. P. Menzer, *Kants Aesthetik in ihrer Entwicklung*, 1952.

más una verdadera generalidad empírica, lo que constituye la razón de que las apelaciones al gusto vigente pasen siempre de largo ante la auténtica esencia del gusto. Ya hemos visto que en el concepto de éste está implicado el no someterse ciegamente ni limitarse a imitar el promedio de los baremos vigentes y de los modelos elegidos. Es verdad que en el ámbito del gusto estético los modelos y los patrones detentan alguna función preferente, pero Kant lo expresa bien cuando dice que esto no ocurre al modo de la imitación, sino al del seguimiento [2]. Los modelos y ejemplos proporcionan al gusto una pista para su propia orientación, pero no le eximen de su verdadera tarea. «Pues el gusto tiene que ser una capacidad propia y personal» [3].

Por otra parte nuestro esbozo de la historia del concepto habrá mostrado con suficiente claridad que en cuestiones de gusto no deciden las preferencias particulares, sino que desde el momento en que se trata de un enjuiciamiento estético se eleva la pretensión de una norma supraempírica. Habrá que reconocer que la fundamentación kantiana de la estética sobre el juicio de gusto hace justicia a las dos caras del fenómeno, a su generalidad empírica y a su pretensión apriorista de generalidad.

Sin embargo el precio que paga por esta justificación de la crítica en el campo del gusto consiste en que arrebata a éste cualquier *significado cognitivo*. El sentido común queda reducido a un principio subjetivo. En él no se conoce nada de los objetos que se juzgan como bellos, sino que se afirma únicamente que les corresponde *a priori* un sentimiento de placer en el sujeto. Es sabido que Kant funda este sentimiento en la idoneidad que tiene la representación del objeto para nuestra capacidad de conocimiento. El libre juego de imaginación y entendimiento, una relación subjetiva que es en general idónea para el conocimiento, es lo que representa el fundamento del placer que se experimenta ante el objeto. Esta relación de utilidad subjetiva es de hecho idealmente la misma para todos, es pues comunicable en general, y fundamenta así la pretensión de validez general planteada por el juicio de gusto.

Este es el *principio* que Kant descubre en la capacidad de juicio estética. Esta es aquí ley para sí misma. En este sentido se trata de un efecto apriorista de lo bello, a medio camino entre una mera coincidencia sensorial-empírica en las cosas

2. *Kritik der Urteilskraft,* 139, cf. 200.
3. *Kritik der Urteilskraft,* 54.

del gusto y una generalidad regulativa racionalista. Por supuesto que al gusto ya no se le puede dar el nombre de una *cognitio sensitiva* cuando se afirma la relación con el «sentimiento vital» como su único fundamento. En él no se conoce nada del objeto, pero tampoco tiene lugar una simple reacción subjetiva como la que desencadena el estímulo de lo sensorialmente grato. El gusto es un «gusto reflexivo».

Cuando Kant llama así al gusto el verdadero «sentido común»[4], está abandonando definitivamente la gran tradición político-moral del concepto de sentido común que hemos desarrollado antes. Para él son dos los momentos que se reúnen en este concepto: por una parte la generalidad que conviene al gusto en cuanto éste es efecto del libre juego de todas nuestras capacidades de conocer y no está limitado a un ámbito específico como lo están los sentidos externos; pero por la otra el gusto contiene un carácter comunitario en cuanto que según Kant abstrae de todas las condiciones subjetivas privadas representadas en las ideas de estímulo o conmoción. La generalidad de este «sentido» se determina así en ambas direcciones de manera privativa según aquello de lo que se abstrae, y no positivamente según aquello que fundamenta el carácter comunitario y que funda la comunidad.

Es cierto que también para Kant sigue vigente el viejo nexo entre gusto y socialidad. Sin embargo sólo trata de la «cultura del gusto» en un apéndice bajo el término «teoría metódica del gusto»[5]. En este lugar se determinan los *humaniora* tal como están representados en el modelo de los griegos, como la forma de socialidad que es adecuada a los hombres, y la cultura del sentimiento moral es entendida como el camino por el que el verdadero gusto puede alcanzar una determinada forma invariable[6]. La determinación de contenido del gusto cae de este modo fuera del ámbito de su función trascendental. Kant sólo muestra interés allí donde aparece un principio de la capacidad de juicio estética, y por eso sólo le preocupa el juicio de gusto *puro*.

4. *Kritik der Urteilskraft*, 64.
5. *Kritik der Urteilskraft*, § 60.
6. *Kritik der Urteilskraft*, 264. De todos modos, y a esperar de su crítica a la filosofía inglesa del sentimiento moral, no podía desconocer que este fenómeno del sentimiento moral está emparentado con lo estético. En cualquier caso allí donde llama al placer por la belleza de la naturaleza «moral por parentesco», puede decir del sentimiento moral, de este efecto de la capacidad de juicio práctico, que es una complacencia a priori p. 169.

A su intención trascendental se debe que la «analítica del gusto» tome sus ejemplos de placer estético de una manera enteramente arbitraria tanto de la belleza natural como de la decorativa o de la representación artística. El modo de existencia de los objetos cuya representación gusta es indiferente para la esencia del enjuiciamiento estético. La «crítica de la capacidad de juicio estética» no pretende ser una filosofía del arte, por más que el arte sea uno de los objetos de esta capacidad de juicio. El concepto del «juicio de gusto estético puro» es una abstracción metodológica que se cruza con la distinción entre naturaleza y arte. Esta es la razón por la que convendrá examinar atentamente la estética kantiana, para devolver a su verdadera medida las interpretaciones de la misma en el sentido de una filosofía del arte, que enlazan sobre todo con el concepto del genio. Con este fin nos volveremos ahora hacia la sorprendente y discutida teoría kantiana de la belleza libre y la belleza dependiente [7].

b) *La teoría de la belleza libre y dependiente*

Kant discute aquí la diferencia entre el juicio de gusto «puro» y el «intelectuado», que se corresponde con la oposición entre una belleza «libre» y una belleza «dependiente» (respecto a un concepto). Es una teoría verdaderamente fatal para la comprensión del arte, pues en ella aparecen la libre belleza de la naturaleza y la ornamentación —en el terreno del arte— como la verdadera belleza del juicio de gusto puro, porque son bellos «por sí mismos». Cada vez que se «pone en juego» el concepto —lo que ocurre no sólo en el ámbito de la poesía sino en general en todas las artes *representativas*—, la situación se configura igual que en los ejemplos que aduce Kant para la belleza «dependiente». Los ejemplos de Kant: hombre, animal, edificio, designan objetos naturales, tal como aparecen en el mundo dominado por los objetivos humanos, o bien objetos producidos ya para fines humanos. En todos estos casos la determinación teleológica significa una restricción del placer estético. Por eso opina Kant que los tatuajes, la ornamentación de la figura humana, despiertan más bien repulsión, aunque «inmediatamente» podrían gustar. Kant no habla desde luego del arte como tal (no habla simplemente de la «representación bella de un objeto») sino también en ge-

7. *Kritik der Urteilskraft*, § 16 s.

neral de las cosas bellas (de la naturaleza, de la arquitectura...).

La diferencia entre la belleza de lo natural y del arte, que él mismo ilustra más tarde (§ 48), no tiene aquí mayor importancia; pero cuando entre los ejemplos de la belleza libre incluye no sólo las flores sino también los tapices de arabesco y la música («sin tema» o incluso «sin texto»), esto implica acoger indirectamente todo lo que representa «un objeto bajo un determinado concepto», y por tanto todo lo que debiera contarse entre las bellezas condicionadas y no libres: todo el reino de la poesía, de las artes plásticas y de la arquitectura, así como todos los objetos naturales respecto a los cuales no nos fijamos únicamente en su belleza, como ocurre con las flores de adorno. En todos estos casos el juicio de gusto está enturbiado y restringido. Desde la fundamentación de la estética en el «juicio de gusto puro» el reconocimiento del arte parece imposible, a no ser que el baremo del gusto se degrade a una mera condición previa. A esto parece responder la introducción del concepto del genio en las partes posteriores de la *Crítica de la capacidad de juicio*. Pero esto significaría desplazar las cosas, ya que en principio no es ése el tema. En el § 16 el punto de vista del gusto no sólo no parece en modo alguno una simple condición previa sino que por el contrario pretende agotar la esencia de la capacidad de juicio estética y protegerla frente a cualquier reducción por baremos «intelectuales». Y aun cuando Kant se da cuenta de que muy bien puede juzgarse un mismo objeto desde los dos puntos de vista diferentes, el de la belleza libre y el de la belleza dependiente, sin embargo, el árbitro ideal del gusto parece seguir siendo el que juzga según lo que tiene ante sus sentidos, no según lo que «tiene en el pensamiento». La verdadera belleza sería la de las flores y la de los adornos, que en nuestro mundo dominado por los objetivos se representan desde el principio y por sí mismos como bellezas, y que en consecuencia hacen innecesario un rechazo consciente de algún concepto u objetivo.

Y sin embargo, si se mira más atentamente, esta acepción no concuerda ni con las palabras de Kant ni con las cosas a las que se refiere. El presunto desplazamiento del punto de vista kantiano desde el gusto al genio no consiste en esto; simplemente hay que darse cuenta desde el principio de cómo se va preparando lo que será el desarrollo posterior. Para empezar es ya incuestionable que las restricciones que se imponen a un hombre con el tatuaje o a una iglesia con una determinada ornamentación no son para Kant motivo de queja, sino que él mismo las favorece; que por lo tanto Kant valora

moralmente como una ganancia la ruptura que experimenta en estos casos el placer estético. Los ejemplos de belleza libre no deben evidentemente representar a la auténtica belleza sino únicamente confirmar que el placer como tal no es un enjuiciamiento de la perfección del objeto. Al final del parágrafo, Kant considera que con su distinción de las dos formas de belleza, o mejor, de comportamiento respecto a lo bello, podría dirimirse más de una disputa sobre la belleza entre árbitros del gusto; sin embargo esta posibilidad de dirimir una cuestión de gusto no es más que una consecuencia secundaria que subyace a la cooperación entre las dos formas de consideración, de manera que el caso más frecuente será la conformidad de ambas.

Esta conformidad se dará siempre que el «levantar la mirada hacia un concepto» no cancele la libertad de la imaginación. Sin contradecirse, Kant puede considerar también como una condición justificada del placer estético el que no surja ninguna disputa sobre determinación de objetivos. Y así como el aislamiento de una belleza libre y para sí era un acto artificial (de todos modos el «gusto» parece mostrarse sobre todo allí donde no sólo se elige lo que es correcto, sino más bien lo que es correcto en un lugar adecuado), se puede y se debe superar el punto de vista de aquel juicio de gusto puro diciéndose que seguramente no es la belleza lo que está en cuestión cuando se intenta hacer sensible y esquemático un determinado concepto del entendimiento a través de la imaginación, sino únicamente cuando la imaginación concuerda libremente con el entendimiento, esto es, cuando puede ser productiva. No obstante, esta acción productiva de la imaginación no alcanza su mayor riqueza allí donde es completamente libre, como ocurre con los entrelazados de los arabescos, sino allí donde vive en un espacio que instaura para ella el impulso del entendimiento hacia la unidad, no tanto en calidad de barrera como para estimular su propio juego.

c) *La teoría del ideal de la belleza*

Con estas últimas observaciones vamos desde luego bastante más lejos que el propio texto kantiano; sin embargo la prosecución del razonamiento en el § 17 justifica esta interpretación. Por supuesto que la distribución de los centros de gravedad de este parágrafo sólo se hace patente a una consideración muy detenida. Esa idea normal de la belleza, de la que se habla tan por extenso, no es en realidad el tema fundamental ni repre-

senta tampoco el ideal de la belleza hacia el que tendería el gusto por su esencia misma. Un ideal de la belleza sólo podría haberlo respecto a la figura humana, en la «expresión de lo moral», «*sin la cual el objeto no gustaría de un modo general*». Claro que entonces el juicio según un ideal de la belleza ya no sería, como dice Kant, un mero juicio de gusto. Sin embargo, veremos cómo la consecuencia más significativa de esta teoría es que para que algo guste como obra de arte tiene que ser siempre algo más que grato y de buen gusto.

No deja de ser sorprendente que un momento antes se haya excluido de la belleza auténtica toda fijación a conceptos teleológicos, y que ahora se diga en cambio incluso de una vivienda bonita, de un árbol bonito, de un jardín bonito, etc., que no es posible representarse ningún ideal de tales cosas «porque estos objetivos *no están suficientemente* determinados y fijados por su concepto (subrayado mío), y en consecuencia la libertad teleológica es casi tan grande como la de la belleza *vaga*». Sólo de la figura humana existe un ideal de la belleza, porque sólo ella es suceptible de una belleza fijada por algún concepto teleológico. Esta teoría, planteada por Winckelmann y Lessing [8], detenta una posición clave en la fundamentación kantiana de la estética. Pues precisamente en esta tesis se hace patente hasta qué punto el pensamiento kantiano es inconciliable con una estética formal del gusto (una estética arabesca).

La teoría del ideal de la belleza se basa en la distinción entre idea normal e idea racional o ideal de la belleza. La idea estética normal se encuentra en todas las especies de la naturaleza. El aspecto que debe tener un animal bello (por ejemplo, una vaca: Mirón) es un baremo para el enjuiciamiento del ejemplar individual. Esta idea normal es, pues, una contemplación aislada de la imaginación, como «una imagen de la especie que se cierne sobre todos sus individuos». Sin embargo la representación de tal idea normal no gusta por su belleza sino simplemente «porque no contradice a ninguna de las condiciones bajo las cuales puede ser bello un objeto de esta especie». No es la imagen originaria de la belleza sino meramente de lo que es correcto.

Y lo mismo vale para la idea normal de la figura humana. Sin embargo para ésta existe un verdadero ideal de la belleza en la «expresión de lo moral». Si la frase «expresión de lo moral» se pone en relación con la teoría posterior de las ideas estéticas

8. Lessing, *Entwürfe zum Laokoon*, n. 20 b; en *Lessings sämtl. Schriften* XIV, 1.886 s, 415.

y de la belleza como símbolo de la moralidad, se reconocerá enseguida que con la teoría del ideal de la belleza está preparado en realidad el lugar para la esencia del arte [9]. La aplicación de esta teoría a la teoría del arte en el sentido del clasicismo de un Winckelmann se sugiere por sí misma [10]. Lo que quiere decir Kant es evidentemente que en la representación de la figura humana se hacen uno el objeto representado y lo que en esta representación nos habla como forma artística. No puede haber otro contenido de esta representación que lo que se expresa en la forma y en la manifestación de lo representado. Dicho en términos kantianos: el placer «intelectuado» e interesado en este ideal representado de la belleza no aparta del placer estético sino que es uno con él. Sólo en la representación de la figura humana nos habla todo el contenido de la obra simultáneamente como expresión de su objeto [11].

En sí misma la esencia de todo arte consiste, como formula Hegel, en que «pone al hombre ante sí mismo» [12]. También otros objetos de la naturaleza, no sólo la figura humana, pueden expresar ideas morales en la representación artística. En realidad es esto lo que hace cualquier representación artística, tanto de paisajes como de naturalezas muertas; es lo que hace incluso cualquier consideración de la naturaleza que ponga alma en ella. Pero entonces sigue teniendo razón Kant: la expresión de lo moral es en tal caso prestada. El hombre, en cambio, expresa estas ideas en su propio ser, y porque es lo

9. Téngase también en cuenta que a partir de ahora Kant piensa evidentemente en la obra de arte y ya no tanto en lo bello por naturaleza.

10. Cf. Lessing, *o. c.*, respecto al «pintor de flores y paisajes»: «Imita bellezas que no son susceptibles de ningún ideal», y positivamente con cuerda con esto la posición dominante que ocupa la plástica dentro del rango de las artes plásticas.

11. En esto Kant sigue a Sulzer, que en el artículo *Schönheit* de su *Allgemeine Theorie der schönen Künste* destaca la figura humana de manera análoga. Pues el cuerpo humano no sería «sino el alma hecha visible». También Schiller, en su tratado *Über Matthissons Gedichte* escribe —en este mismo sentido— «el reino de las formas determinadas no va más allá del cuerpo animal y del corazón humano, ya que sólo en estos dos (como se infiere por el contexto Schiller se refiere aquí a la unidad de ambos, de la corporeidad animal y del corazón, que son la doble esencia del hombre) puede establecerse un ideal». Sin embargo el trabajo de Schiller es en lo demás una justificación de la pintura y poesía de paisajes con ayuda del concepto de símbolo, y preludia con ello la futura estética del arte.

12. *Vorlesungen über die Aesthetik*, ed. Lasson, 57: «Por lo tanto la necesidad general de la obra de arte debe buscarse en el pensamiento del hombre, ya que es un modo de poner ante el hombre lo que éste es» (trad. esp.).

que es. Un árbol a quien unas condiciones desfavorables de crecimiento hayan dejado raquítico puede darnos una impresión de miseria, pero esta miseria no es expresión de un árbol que se siente miserable y desde el ideal del árbol el raquitismo no es «miseria». En cambio el hombre miserable lo es medido según el ideal moral humano; y no porque le asignemos un ideal de lo humano que no valga para él y que le haría aparecer miserable ante nosotros sin que lo sea él mismo. Hegel ha comprendido esto perfectamente en sus lecciones sobre estética cuando denomina a la expresión de la moralidad «manifestación de la espiritualidad» [13].

De este modo el formalismo del «placer seco» acaba decisivamente no sólo con el racionalismo en la estética sino en general con cualquier teoría universal (cosmológica) de la belleza. Con la distinción clasicista entre idea normal e ideal de la belleza, Kant aniquila la base desde la cual la estética de la perfección encuentra la belleza individual e incomparable de un ser en el agrado perfecto que éste produce a los sentidos. Desde ahora el «arte» podrá convertirse en un fenómeno autónomo. Su tarea ya no será la representación de los ideales de la naturaleza, sino el encuentro del hombre consigo mismo en la naturaleza y en el mundo humano e histórico. La idea kantiana de que lo bello gusta sin conceptos no impide en modo alguno que sólo nos sintamos plenamente interesados por aquello que siendo bello nos habla con sentido. Justamente el conocimiento de la falta de conceptos del gusto es lo que puede llevarnos más allá de una mera estética del gusto.

d) *El interés por lo bello en la naturaleza y en el arte*

Cuando Kant se pregunta por el *interés* que suscita lo bello no empíricamente sino *a priori*, esta pregunta por lo bello supone frente a la determinación fundamental de la falta de interés propia del placer estético un planteamiento nuevo, que realiza la transición del punto de vista del gusto al punto de vista del genio. Es una misma teoría la que se desarrolla en el nexo de ambos fenómenos. Al asegurar los fundamentos se acaba liberando la «crítica del gusto» de todo prejuicio tanto sensualista como racionalista. Por eso está enteramente en la lógica de las cosas que Kant no plantee aquí todavía ninguna cuestión relacionada con el modo de existencia de lo que se

13. *Vorlesungen über die Aesthetik*, 213.

juzga estéticamente (ni en consecuencia lo concerniente a la relación entre lo bello en la naturaleza y en el arte). En cambio esta dimensión del planteamiento se presenta con carácter de necesidad desde el momento en que se piensa el punto de vista del gusto hasta el final, esto es, desde el momento en que se lo supera[14]. La significatividad de lo bello, que es capaz de despertar interés, es la problemática que realmente impulsa a la estética kantiana. Esta problemática es distinta según que se plantee en el arte o en la naturaleza, y precisamente la comparación de lo que es bello en la naturaleza con lo que es bello en el arte es lo que promueve el desarrollo de estos problemas.

En este punto alcanza expresión el núcleo más genuino de Kant[15]. Pues a la inversa de lo que esperaríamos, no es el arte el motivo por el que Kant va más allá del «placer sin interés» y pregunta por el interés por lo bello. Partiendo de la teoría del ideal de la belleza habíamos concluido en una superioridad del arte frente a la belleza natural: la de ser el lenguaje más inmediato de la expresión de lo moral. Kant, por el contrario, destaca para empezar (en el § 42) la superioridad de la *belleza natural* respecto a la del arte. La primera no sólo tiene una ventaja para el juicio estético puro, la de hacer patente que lo bello reposa en general sobre la idoneidad del objeto representado para nuestra propia capacidad de conocimiento. En la belleza natural esto se hace tan claro porque no tiene significado de contenido, razón por la cual muestra la pureza no intelectuada del juicio de gusto.

Pero esta superioridad metodológica no es su única ventaja: según Kant, posee también una superioridad de contenido, y es evidente que Kant pone un interés especial en este punto de su teoría. La naturaleza bella llega a suscitar un interés inmediato: un interés moral. El encontrar bellas las formas bellas de la naturaleza conduce finalmente a la idea «de que la naturaleza ha producido esta belleza». Allí donde esta idea despierta un interés puede hablarse de un sentimiento moral cultivado. Mientras un Kant, adoctrinado por Rousseau,

14. Es mérito de R. Odebrecht en *Form und Geist*. Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Aesthetik, Berlin 1930, haber reconocido estas relaciones.

15. Schiller sintió esto atinadamente cuando escribía: «El que sólo ha aprendido a admirar al autor como un gran pensador se alegrará de encontrar aquí un rastro de su corazón» (*Über naive und sentimentalische Dichtung*, en *Werke*, Leipzig 1910 s, parte 17, 480).

rechaza el paso general del afinamiento del gusto por lo bello al sentimiento moral, en cambio el sentido para la belleza de la naturaleza es para Kant una cosa muy distinta. El que la naturaleza sea bella sólo despierta algún interés en aquél que «ya antes ha fundamentado ampliamente su interés por lo moralmente bueno». El interés por lo bello en la naturaleza es, pues, «moral por parentesco». En cuanto que aprecia la coincidencia no intencionada de la naturaleza con nuestro placer independiente de todo interés, y en cuanto que concluye así una maravillosa orientación final de la naturaleza hacia nosotros, apunta a nosotos como al fin último de la creación, a nuestra «determinación moral».

En este punto tenemos espléndidamente reunido el rechazo de la estética de la perfección con la significatividad moral de la belleza natural. Precisamente porque en la naturaleza no encontramos *objetivos en sí*, y sin embargo encontramos belleza, esto es, algo idóneo para el objetivo de nuestro placer, la naturaleza nos hace con ello una «señal» de que realmente somos el fin último, el objetivo final de la creación. La disolución de la idea antigua del cosmos, que otorgaba al hombre un lugar en la estructura total de los entes, y a cada ente un objetivo de perfección, otorga al mundo, que ha dejado de ser bello como ordenación de objetivos absolutos, la nueva *belleza* de tener una orientación final hacia nosotros. Se convierte así en «naturaleza»; su inocencia consiste en que no sabe nada del hombre ni de sus vicios sociales. Y al mismo tiempo tiene algo que decirnos. Por referencia a la idea de una determinación inteligible de la humanidad, la naturaleza gana como naturaleza bella un *lenguaje* que la conduce a *nosotros*.

Naturalmente el significado del arte tiene también que ver con el hecho de que nos habla, de que pone al hombre ante sí mismo en su existencia moralmente determinada. Pero los productos del arte sólo están para eso, para hablarnos; los objetos naturales en cambio no están ahí para hablarnos de esta manera. En esto estriba precisamente el interés significativo de la belleza natural, en que no obstante es capaz de hacernos consciente nuestra determinación moral. El arte no puede proporcionarnos este encuentro del hombre consigo mismo en una realidad no intencionada. Que el hombre se encuentre a sí mismo en el arte no es para él una confirmación precedente de algo distinto de sí mismo.

En sí mismo esto es correcto. Pero por impresionante que resulte la trabazón de este razonamiento kantiano, su manera de presentar el fenómeno del arte no aplica a éste el patrón

adecuado. Podemos iniciar un razonamiento sobre bases inversas. La superioridad de la belleza natural frente a la del arte no es más que la otra cara de la deficiencia de una fuerza expresiva determinada en la belleza natural. De este modo se puede sostener a la inversa la superioridad del arte frente a la belleza natural en el sentido de que el lenguaje del arte plantea determinadas pretensiones: el arte no se ofrece libre e indeterminadamente a una interpretación dependiente del propio estado de ánimo, sino que nos habla con un significado bien determinado. Y lo maravilloso y misterioso del arte es que esta pretensión determinada no es sin embargo una atadura para nuestro ánimo, sino precisamente lo que abre un campo de juego a la libertad para el desarrollo de nuestra capacidad de conocer. El propio Kant hace justicia a este hecho cuando dice [16] que el arte debe «considerarse como naturaleza», esto es, que debe gustar sin que se advierta la menor coacción por reglas cualesquiera. En el arte no atendemos a la coincidencia deliberada de lo representado con alguna realidad conocida; no miramos para ver a qué se parece, ni medimos el sentido de sus pretensiones según un patrón que nos sea ya conocido, sino que por el contrario este patrón, el «concepto», se ve «ampliado estéticamente» de un modo ilimitado [17].

La definición kantiana del arte como «representación bella de una cosa» [18] tiene esto en cuenta en cuanto que en la representación del arte resulta bello incluso lo feo. Sin embargo, la esencia del arte no se pone suficientemente al descubierto por el mero contraste con la belleza natural. Si sólo se representase bellamente el concepto de una cosa, esto volvería a no ser más que una representación «escolar», y no satisfaría más que *una* condición ineludible de toda belleza. Pero precisamente también para Kant el arte es más que «representación bella de una cosa»: es representación de *ideas estéticas*, esto es, de algo que está más allá de todo concepto. En la idea de Kant es el concepto del genio el que formula esta perspectiva.

No se puede negar que la teoría de las ideas estéticas, cuya representación permitiría al artista ampliar ilimitadamente el concepto dado y dar vida al libre juego de las fuerzas del ánimo, tiene para el lector actual una resonancia poco feliz. Parece como si estas ideas se asociasen a un concepto que ya era dominante, como los atributos de una divinidad se asocian a

16. *Kritik der Urteilskraft*, 179 s.
17. *Ibid.*, 194.
18. *Ibid.*, 188.

su figura. La primacía tradicional del concepto racional frente a la representación estética inefable es tan fuerte que incluso en Kant surge la falsa apariencia de que el concepto precede a la idea estética, siendo así que la capacidad que domina en este caso no es en modo alguno el entendimiento sino la imaginación[19]. El teórico del arte encontrará por lo demás testimonios suficientes de las dificultades que encontró Kant para que su idea básica de la inconcebibilidad de lo bello, que es la que aseguraría su vinculatividad, se sostuviese sin por eso tener que introducir sin quererlo la primacía del concepto.

Sin embargo, las líneas fundamentales de su razonamiento están libres de este género de deficiencias, y muestran una notable coherencia que culmina en la función del concepto del genio para la fundamentación del arte. Aun sin entrar en una interpretación demasiado detenida de esta «capacidad para la representación de las ideas estéticas», puede apuntarse que Kant no se ve aquí desviado por su planteamiento filosófico trascendental, ni forzado a tomar el atajo de una psicología de la producción artística. La irracionalidad del genio trae por el contrario, a primer plano, un momento productivo de la creación de reglas, que se muestra de la misma manera tanto al que crea como al que disfruta: frente a la obra de arte bella no deja libre ninguna posibilidad de apresar su contenido más que bajo la forma única de la obra y en el misterio de su impresión, que ningún lenguaje podrá nunca alcanzar del todo. El concepto del genio se corresponde, pues con lo que Kant considera decisivo en el gusto estético: el juego aliviado de las fuerzas del ánimo, el acrecentamiento del sentimiento vital que genera la congruencia de imaginación y entendimiento y que invita al reposo ante lo bello. El genio es el modo de manifestarse este espíritu vivificador. Pues frente a la rígida regulatividad de la maestría escolar el genio muestra el libre empuje de la invención y una originalidad capaz de crear modelos.

19. *Kritik der Urteilskraft*, 161: «Donde la imaginación en su libertad despierta al entendimiento»; también 194: «De este modo la imaginación es aquí creadora y pone en movimiento a la capacidad de las ideas intelectuales (la razón)».

e) *La relación entre gusto y genio*

Así las cosas, habrá que preguntarse cómo determina Kant la relación recíproca de gusto y genio. Kant retiene la primacía de principio del gusto, en cuanto que también las obras de las bellas artes, que son arte del genio, se encuentran bajo la perspectiva dominante de la belleza. Podrán considerarse penosos, frente a la invención del genio, los esfuerzos por mejorar que pide el gusto: éste seguirá siendo, sin embargo, la disciplina necesaria que debe atribuirse al genio. En este sentido, Kant entiende que en caso de conflicto es el gusto el que detenta la primacía; sin embargo ésta no es una cuestión de significado demasiado fundamental. Básicamente, el gusto se asienta sobre las mismas bases que el genio. El arte del genio consiste en hacer comunicable el libre juego de las fuerzas del conocimiento. Esto es lo que hacen las ideas estéticas que él inventa. Ahora bien, la comunicabilidad del estado de ánimo, del placer, caracterizaba también al disfrute estético del gusto. Éste es una capacidad de juicio, y en consecuencia es gusto reflexivo; pero aquello hacia lo que proyecta su reflexión es precisamente aquel estado de ánimo en el que cobran vida las fuerzas del conocimiento y que se realiza tanto en relación con la belleza natural como con la del arte. El significado sistemático del concepto del genio queda así restringido al caso especial de la belleza en el arte, en tanto que el concepto del gusto sigue siendo universal.

El que Kant ponga el concepto de genio tan por completo al servicio de su planteamiento trascendental y no derive en modo alguno hacia la psicología empírica se hace particularmente patente en su restricción del concepto del genio a la creación artística. Desde un punto de vista empírico y psicológico parece injustificado que reserve esta denominación para los grandes inventores y descubridores en el campo de la ciencia y de la técnica[20]. Siempre que hay que «llegar a algo» que no puede hallarse ni por aprendizaje ni por trabajo metódico solo, por lo tanto siempre que se da alguna *inventio*, siempre que algo se debe a la inspiración y no a un cálculo metódico, lo que está en juego es el *ingenium*, el genio. No obstante, lo cual, la intención de Kant es correcta: sólo la obra de arte está determinada en su sentido mismo por el hecho de que no puede ser creada más que desde el genio. Sólo en el artista ocurre que su «invento», su obra, mantiene en su ser una referencia al

20. *Kritik der Urteilskraft*, 183 s.

espíritu, tanto al que la ha creado como al que la juzga y disfruta. Sólo esta clase de inventos no pueden imitarse, y por eso es correcto, al menos trascendentalmente, que Kant sólo hable de genio en este caso y que defina las bellas artes como artes del genio. Todos los demás logros e inventos geniales, por grande que sea la genialidad de su invención, no están determinados por ésta en su esencia propia.

Retengamos, pues, que para Kant el concepto de genio significa realmente sólo una complementación de lo que le interesa en la capacidad de juicio estética «desde una perspectiva trascendental». No se debe olvidar que en la segunda parte de la *Crítica de la capacidad de juicio* sólo se trata de la naturaleza (y de su enjuiciamiento desde conceptos teleológicos), y no del arte. Para la intención sistemática del conjunto, la aplicación de la capacidad de juicio estética a lo bello y a lo sublime en la naturaleza es más importante que la fundamentación trascendental del arte. La «ideoneidad de la naturaleza para nuestra capacidad de conocimiento», que sólo puede aparecer en la belleza natural como ya hemos visto (y no en la belleza del arte), tiene, como principio trascendental de la capacidad de juicio estética, el significado complementario de preparar al entendimiento para aplicar a la naturaleza un concepto de objetivo [21]. En este sentido la crítica del gusto, esto es, la estética, es una preparación para la teleología. La intención filosófica de Kant, que redondea sistemáticamente el conjunto de su filosofía, consiste en legitimar como principio de la capacidad de juicio a esta teleología cuya pretensión constitutiva para el conocimiento natural había ya destruido la crítica de la razón pura. La capacidad de juicio representa el puente entre el entendimiento y la razón. Lo inteligible hacia lo que apunta el gusto, el sustrato suprasensible de la humanidad, contiene al mismo tiempo la mediación entre los conceptos naturales y los de la libertad [22]. Este es el significado sistemático que reviste para Kant el problema de la belleza natural: *ella fundamenta la posición central de la teleología*. Sólo ella, y no el arte, puede servir para legitimar el concepto teleológico en el marco del enjuiciamiento de la naturaleza. Ya por esta razón sistemática el juicio de gusto «puro» sigue siendo el fundamento ineludible de la tercera crítica.

Pero tampoco en el marco de la crítica de la capacidad de juicio estética se habla en ningún momento de que el punto

21. *Ibid.,* LI.
22. *Ibid.,* LV s.

de vista del genio tenga que desplazar en último estremo al del gusto. Basta con fijarse en la manera como Kant describe el genio: el genio es un favorito de la naturaleza, igual que la belleza natural se considera como un favor de aquélla. El arte bello debe ser considerado como naturaleza. La naturaleza impone sus reglas al arte a través del genio. En todos estos giros [23] es el concepto de la naturaleza el que representa el baremo de lo indiscutible.

De este modo, lo único que consigue el concepto del genio es nivelar estéticamente los productos de las bellas artes con la belleza natural. También el arte es considerado estéticamente, esto es, también él representa un caso para la capacidad de juicio reflexiva. Lo que se produce deliberadamente, y por lo tanto con vistas a algún objetivo, no tiene que ser referido sin embargo a un concepto, sino que lo que desea es gustar en su mero enjuiciamiento, exactamente igual que la belleza natural. El que «las bellas artes sean artes del genio» no quiere, pues, decir sino que para lo bello en el arte no existe tampoco ningún otro principio de enjuiciamiento, ningún otro patrón del concepto y del conocimiento que el de la idoneidad para el sentimiento de la libertad en el juego de nuestra capacidad de conocer. Lo bello en la naturaleza *o* en el arte [24] posee un mismo y único principio *a priori*, y éste se encuentra enteramente en la subjetividad. La heautonomía de la capacidad de juicio estética no funda en modo alguno un ámbito de validez autónomo para los objetos bellos. La reflexión trascendental de Kant sobre un *a priori*, de la capacidad de juicio justifica la pretensión del juicio estético, pero no admite una estética filosófica en el sentido de una filosofía del arte (el propio Kant dice que a la crítica no le corresponde aquí ninguna doctrina o metafísica) [25].

2. La estética del genio y el concepto de vivencia

a) *El paso a primer plano del concepto del genio*

La fundamentación de la capacidad de juicio estética en un *a priori* de la subjetividad obtendría un significado completamente nuevo al alterarse el sentido de la reflexión filosófica trascendental en los seguidores de Kant. Desde el momento

23. *Ibid.*, 181.
24. Es característico de Kant preferir el «o» al «y».
25. *Kritik der Urteilskraft*, X y LII.

en que no se sostiene ya el trasfondo metafísico que fundaba en Kant la primacía de la belleza natural y que mantenía vinculado el concepto del genio a la naturaleza, el problema del arte se plantea con un sentido nuevo y distinto. La manera como recibe Schiller la *Crítica de la capacidad de juicio* de Kant, y el enorme empuje con que pone su temperamento moral-pedagógico al servicio de la idea de «una educación estética», permitió que pasara a primer plano el punto de vista del arte frente a la perspectiva kantiana del gusto y de la capacidad de juicio.

Desde el punto de vista del arte la relación de los conceptos kantianos del gusto y del genio se altera por completo. El concepto de genio habrá de convertirse en el más comprensivo, al tiempo que se desprecia el fenómeno del gusto.

Bien es verdad que no faltan posibilidades de apoyar esta trasformación en el propio Kant. En su opinión tampoco es indiferente para la capacidad de juicio del gusto que las bellas artes sean artes del genio. El gusto juzga precisamente de esto, de si una obra de arte tiene verdaderamente espíritu o carece de él. Kant llega incluso a decir de la belleza en el arte que «en el enjuiciamiento de un objeto de este tipo debe atenderse también» [26] a su posibilidad, y en consecuencia al genio que pueda contener; y en otro pasaje dice con toda naturalidad que sin el genio no sólo no serían posibles las bellas artes, sino ni siquiera un gusto propio capaz de juzgarlas correctamente [27]. Por eso el punto de vista del gusto pasa por sí mismo al del genio en cuanto se ejerce en su objeto más noble, las bellas artes. A la genialidad de la creación responde una genialidad de la comprensión. Kant no lo expresa así, pero el concepto de espíritu que emplea aquí [28] vale del mismo modo para una y otra perspectiva. Y ésta es la base sobre la que se había de seguir construyendo con posterioridad a él.

De hecho resulta evidente que con el paso a primer plano del fenómeno del arte el concepto del gusto tiene que perder su significado. Frente a la obra de arte el punto de vista del gusto es secundario. La sensibilidad selectiva que lo constituye tiene con frecuencia un efecto nivelador respecto a la originalidad de la obra de arte genial. El gusto evita en general lo que se sale de lo habitual, todo lo excesivo. Es un sentido superficial, que no desea entrar en lo original de una producción artística. La mera irrupción del concepto de genio en el siglo

26. *Ibid.*, § 48.
27. *Ibid.*, § 60.
28. *Kritik der Urteislkraft*, § 49.

XVIII es ya una lanza polémica contra el concepto del gusto. De hecho había sido ya orientado contra la estética clasicista desde el momento en que se atribuyó al ideal del gusto del clasicismo francés el reconocimiento de un Shakespeare (¡Lessing!). En este sentido Kant resulta anticuado, y adopta una posición mediadora, cuando en virtud de su intención trascendental se mantiene en el concepto del gusto que el *Sturm und Drang* no sólo había recusado con vigor, sino que incluso había atacado ferozmente.

Sin embargo, cuando Kant pasa de esta fundamentación general a los problemas especiales de la filosofía del arte, él mismo apunta a la superación del punto de vista del gusto. Habla entonces de la idea de una *perfección del gusto*[29]. ¿Pero en qué consiste esto? El carácter normativo del gusto implica la posibilidad de su fornación y perfeccionamiento: el gusto más perfeccionado, de cuya fundamentación se trata aquí, habrá de adoptar según Kant una forma determinada e inalterable. Y lo cierto es que, por absurdo que esto suene a nuestros oídos, la idea está pensada con toda consecuencia. Pues si por sus pretensiones el gusto ha de ser buen gusto, el cumplimiento de tal pretensión tendría que acabar de hecho con todo el relativismo del gusto al que apela normalmente el escepticismo estético. Acabaría por abarcar todas las obras del arte que poseen «calidad», y desde luego todas las que están hechas con genio.

De este modo podemos concluir que la idea de un gusto perfecto que desarrolla Kant se definiría objetivamente mejor a través del concepto del genio. Sería evidentemente erróneo aplicar esta idea del gusto perfecto al ámbito de la belleza natural. Sí que valdría tal vez para el arte de la jardinería, pero el propio Kant considera a éste entre las bellezas del arte[30]. Sin embargo, frente a la belleza de la naturaleza, por ejemplo de un paisaje, la idea de un gusto perfecto resulta bastante poco adecuada. ¿Consistiría, quizá, en saber apreciar debidamente todo cuanto en la naturaleza es bello? ¿Pero es que puede haber aquí alguna elección? ¿Puede suponerse en este terreno

29. En alemán *Vollendung*, literalmente: acceso a la perfección (N. del T.). *Kritik der Urteilskraft*, 264.

30. Y curiosamente la refiere a la pintura en vez de a la arquitectura (*Ibid.*, 205), clasificación que presupone la trasformación del gusto del ideal de la jardinería francesa al de la inglesa. Cf. el tratado de Schiller *Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795*. Por el contrario Schleiermacher (*Aesthetik*, 204), vuelve a asignar la jardinería inglesa a la arquitectura, como «arquitectura horizontal».

algún tipo de jerarquía? ¿Es más bonito un paisaje soleado que un pasaje velado por la lluvia? ¿Es que hay algo feo en la naturaleza? ¿Hay algo más que cosas que nos hablan de manera distinta según el estado de ánimo en el que nos encontremos, cosas que gustan a unos sí y a otros no, a cada cual según su gusto? Puede que Kant tenga razón cuando otorga un cierto peso moral al hecho de que a alguien le pueda simplemente gustar la naturaleza. ¿Pero puede distinguirse respecto a ella el buen gusto del mal gusto? Allí donde esta distinción no ofrece dudas, es decir, en lo que concierne al arte y a lo artístico, ya hemos visto que el gusto no representa más que una condición restrictiva de lo bello, y que no contiene su auténtico principio. La idea de un gusto perfecto se vuelve así dudosa tanto frente a la naturaleza como frente al arte. En realidad se hace violencia al concepto del gusto cuando no se incluye en él su carácter cambiante. Si hay algo que atestigüe lo cambiantes que son las cosas de los hombres y lo relativos que son sus valores, ello es sin duda alguna el gusto.

Desde este punto de vista la fundamentación kantiana de la estética sobre el concepto del gusto no puede satisfacer realmente. Resulta mucho más cercano emplear como principio estético universal el concepto del genio, que Kant desarrolla como principio trascendental para la belleza en el arte. Este satisface mucho mejor que el concepto del gusto el requisito de permanecer invariable con el paso del tiempo. El milagro del arte, la misteriosa perfección inherente a las creaciones más logradas del arte, se mantiene visible en todos los tiempos. Parece posible someter el concepto del gusto a la fundamentación trascendental del arte, y entender bajo él el seguro sentido de lo genial en el arte. La frase kantiana de que «las bellas artes son artes del genio» se convierte entonces en el axioma básico trascendental de toda estética. En última instancia la estética misma sólo se hace posible como filosofía del arte.

Fue el idealismo alemán el que extrajo esta consecuencia. Si bien Fichte y Schelling se adhieren en general a la teoría kantiana de la imaginación trascendental, sin embargo para la estética hacen un uso nuevo de este concepto. A diferencia de Kant *el punto de vista del arte* se convierte así en el que abarca a toda producción inconscientemente genial e incluye también la naturaleza entendida como producto del espíritu[31].

31. El primer fragmento de Schlegel (F. Schlegel, *Fragmente*, «Aus dem "Lyceum"», 1797) puede mostrar hasta qué punto oscurece el fenómeno universal de lo bello la trasformación que aparece entre Kant

Pero con esto se han desplazado los fundamentos de la estética. Junto al concepto del gusto se deprecia también el de la belleza natural, o al menos se lo entiende de forma distinta. El interés moral por la belleza en la naturaleza, que Kant había descrito en tonos tan entusiastas, retrocede ahora ante el encuentro del hombre consigo mismo en las obras de arte. En la grandiosa estética de Hegel la belleza natural sólo aparece ya como «reflejo del espíritu». En el fondo ya no se trata de un momento autónomo en el conjunto sistemático de la estética [32].

Evidentemente es la indeterminación con que la naturaleza bella se presenta al espíritu que la interpreta y comprende lo que justifica que, en palabras de Hegel, ella «esté contenida por su sustancia en el espíritu» [33]. Estéticamente hablando, Hegel extrae aquí una consecuencia absolutamente correcta y que ya se nos había sugerido también a nosotros al hablar de lo inadecuado que resulta aplicar la idea del gusto a la naturaleza. Pues el juicio sobre la belleza de un paisaje depende innegablemente del gusto artístico de cada época. Recuérdese, por ejemplo, una descripción de la fealdad del paisaje alpino que todavía encontramos en el siglo XVIII: claro reflejo del espíritu de la simetría artificial que domina a todo el siglo del absolutismo. La estética de Hegel se plantea pues, por entero, desde el punto de vista del arte. En el arte se encuentra el hombre a sí mismo, encuentra el espíritu al espíritu.

Para el desarrollo de la nueva estética es decisivo que también aquí, como en el conjunto de la filosofía sistemática, el idealismo especulativo haya tenido efectos que van mucho más allá de su validez reconocida. Es sabido que el aborrecimiento del esquemátismo dogmático de la escuela de Hegel a mediados del XIX estimuló una revitalización de la crítica bajo el lema de la «vuelta a Kant». Y esto vale también para la estética. El empleo que del arte hace Hegel en su estética para la historia de las concepciones del mundo podrá considerarse grandioso;

y sus seguidores y que he intentado caracterizar con la fórmula «punto de vista del arte»: «Se llama artistas a muchos que en realidad son obras de arte de la naturaleza». En esta manera de expresarse resuena la fundamentación kantiana del concepto del genio en los dones de la naturaleza, pero se la aprecia tan poco que se convierte a la inversa en una objeción contra un tipo de artista excesivamente poco consciente de sí mismo.

32. La forma como Hothos redacta las lecciones sobre estética confiere a la belleza natural una posición quizá excesivamente autónoma, cosa que demuestra la articulación original de Hegel reproducida por Lasson a partir de los materiales de éste. Cf. G. W. Fr. Hegel, *Sämtl. Werke*, Xa/I, XII s.

33. Id., *Vorlesungen über die Aesthetik.*

ello no impidió que tal construcción histórica apriorista, que tuvo más de una aplicación entre los hegelianos (Rosenkranz, Schasler, y otros) se desacreditase rápidamente. Sin embargo la exigencia de volver a Kant que se planteó frente a ellos no podía significar ya un verdadero retroceso y recuperación del horizonte que envuelve a las críticas kantianas. Al contrario, el fenómeno del arte y el concepto del genio quedaron como centrales en la estética, y el problema de la belleza natural, y también el concepto del gusto, continuaron ampliamente al margen.

Esto se aprecia también en el uso lingüístico. La restricción kantiana del concepto del genio al artista, que ya hemos tratado antes, no llegó a imponerse. En el siglo XIX el concepto del genio se eleva a un concepto de valor universal y experimenta, junto con el concepto de lo creador, una genuina apoteosis. El concepto romántico e idealista de la producción inconsciente es el que soporta este desarrollo; con Schopenhauer y con la filosofía del inconsciente ganará una increíble difusión. Hemos mostrado que esta primacía sistemática del concepto del genio frente a del gusto no convenía en ningún caso a la estética kantiana. Sin embargo el interés esencial de Kant era lograr una fundamentación de la estética autónoma y libre del baremo del concepto; no plantear la cuestión de la verdad en el ámbito del arte, sino fundamentar el juicio estético en el *a priori* subjetivo del sentimiento vital, en la armonía de nuestra capacidad de «conocimiento en general», que constituye la esencia común a gusto y genio, en contra del irracionalismo y del culto decimonónico al genio. La teoría kantiana del «acrecentamiento del sentimiento vital» en el placer estético favoreció el desarrollo del concepto del «genio» hasta convertirlo en un concepto vital abarcante, sobre todo desde que Fichte elevó el punto de vista del genio y de la producción genial a una perspectiva trascendental universal. Y es así como el neokantismo, intentando derivar de la subjetividad trascendental toda validez objetiva, destacó el concepto de la vivencia como el verdadero hecho de la conciencia[34].

34. Es mérito de la obra de L. Pareison, *L'estetica del idealismo tedesco*, 1952, haber puesto de relieve el significado de Fichte para la estética idealista. También en el conjunto del movimiento neokantiano podría reconocerse la oculta influencia de Fichte y de Hegel.

b) *Sobre la historia del término «vivencia»*[35]

Si se rastrea la aparición del término «vivencia» *(Erlebnis)* en el ámbito alemán se llega al sorprendente resultado de que, a diferencia del término de base *erleben*, sólo se hace habitual en los años 70 del siglo pasado. Falta por completo en el XVIII, pero tampoco Schiller ni Goethe lo conocen aún. El testimonio más antiguo[36] parece ser el de una carta de Hegel[37]. También en los años 30 y 40 he encontrado algunas ocurrencias aisladas, en Tieck, Alexis y Gutzkow. En los años 50 y 60 el término sigue siendo enteramente inhabitual, y es en los 70 cuando de repente se hace frecuente[38]. Parece que su introducción general en el habla tiene que ver con su empleo en la literatura biográfica.

Como se trata de una formación secundaria sobre la palabra *erleben*, que es más antigua y que se encuentra con frecuencia en tiempos de Goethe, la motivación de esta nueva formación lingüística debe buscarse en el análisis del significado de *erleben*. *Erleben* significa para empezar «estar todavía en vida cuando tiene lugar algo». A partir de aquí la palabra *erleben* adquiere un matiz de comprensión inmediata de algo real, en oposición a aquello de lo que se cree saber algo, pero a lo que le falta la garantía de una vivencia propia, bien por haberlo tomado de otros, o por haberlo simplemente oído, bien por ser infe-

35. «Vivencia» es el neologismo que propuso Ortega para traducir el término alemán «Erlebnis», el cual es la forma sustantivada del verbo «erleben». Este verbo representa la forma transitiva del verbo «vivir» (N. del T.).

36. Según una amable comunicación de la Deutsche Akademie de Berlin, que de todos modos todavía no ha completado los materiales para el término *Erlebnis*.

37. En el relato de su viaje Hegel escribe: «meine granze Erlebnis» («toda mi vivencia»; sorprende el género femenino ya que en la tradición posterior *Erlebnis* es neutro, N. del T.), *Briefe* III, 179. Hay que tener en cuenta que se trata de una carta, y que éste es un género en el que se adoptan expresiones poco habituales procedentes del lenguaje hablado sin mayores cuidados, en cuanto no se encuentra una palabra mejor. El mismo Hegel emplea algo antes un giro semejante *(Briefe* III, 55): «nun von meinem Lebewesen in Wien» (aproximadamente «finalmente de mi vida en Viena»; el término *Lebewesen* significa luego genéricamente «ser vivo» frente a lo inorgánico, N. del T.). Evidentemente estaba buscando un concepto genérico del que aún no se disponía (es índice de ello el uso del femenino en el primer pasaje citado).

38. En la biografía de Schleiermacher escrita por Dilthey (1870), en la biografía de Winckelmann por Justi (1872), en el *Goethe* de Hermann Grimm (1877), y probablemente también en otros lugares.

rido, supuesto o imaginado. Lo vivido *(das Erlebte)* es siempre lo vivido por uno mismo.

Pero al mismo tiempo la forma *das Erlebte* se emplea también en el sentido de designar el contenido permanente de lo que ha sido vivido. Este contenido es como un resultado o efecto, que ha ganado permanencia, peso y significado respecto a los otros aspectos efímeros del vivir. Es claro que estas dos direcciones de significado subyacen simultáneamente a la formación *Erlebnis*: por una parte la inmediatez que precede a toda interpretación, elaboración o mediación, y que ofrece meramente el soporte para la interpretación y la materia para su configuración; por la otra, su efecto, su resultado permanente.

Esta doble vertiente del significado de *erleben* puede ser el motivo de que la palabra *Erlebnis* se introdujese al principio en la literatura biográfica. La esencia de la biografía, en particular de artistas y poetas en el siglo XIX, consiste en entender la obra desde la vida. Su objetivo es en realidad mediar entre las dos vertientes significativas que distinguimos en el término *Erlebnis*, o al menos reconocer su conexión como productiva: algo se convierte en una vivencia en cuanto que no sólo es vivido sino que el hecho de que lo haya sido ha tenido algún efecto particular que le ha conferido un significado duradero. Lo que es «vivencia» de este modo adquiere una posición óntica completamente nueva en la expresión del arte. El conocido título de la obra de Dilthey *Das Erlebnis und die Dichtung*[39] da a esta conexión una fórmula muy patente. De hecho Dilthey es el primero que dió a la palabra una función conceptual; a partir de él se convertiría pronto en un término de moda, viniendo a designar un concepto valorativo tan inmediatamente evidente que muchas lenguas europeas lo adoptaron en seguida como préstamo. Sin embargo cabe suponer que el verdadero proceso sólo se refleja en la vida lingüística misma de la palabra, con la matización terminológica que ésta tiene en Dilthey.

Y para Dilthey pueden aducirse de una manera particularmente fácil los motivos que operan en su acuñación lingüística y conceptual del término «vivencia». El título *Das Erlebnis und die Dichtung* es bastante tardío (1905). La primera versión del artículo sobre Goethe que contiene, y que Dilthey había publicado ya en 1877, muestra un cierto uso de la palabra en

39. Literalmente *Vivencia y poesía*. La traducción castellana lleva sin embargo el título *Vida y poesía*.

cuestión, pero aún no aparece en ella la futura firmeza terminológica del concepto. Merece la pena examinar con alguna atención estos precedentes del sentido de «vivencia» que más tarde se fijaría conceptualmente. No nos parece casual que la palabra se haga de pronto frecuente, precisamente en una biografía de Goethe (y en un artículo sobre ésta). Goethe puede inducir más que ningún otro a la formación de esta palabra, porque su poesía es comprensible en un sentido bastante nuevo precisamente a partir de sus vivencias. El mismo llegó a decir de sí que todos sus poemas revisten el carácter de una gran confesión [40]. La biografía de Goethe escrita por Hermann Grimm se sirve de esta frase como de un principio metodológico, y hace de la palabra «vivencias» un uso muy frecuente.

Pues bien, el trabajo de Dilthey sobre Goethe nos permite echar una ojeada a la prehistoria inconsciente de la palabra, ya que disponemos de él tanto en la versión de 1877 [41] como en su elaboración posterior en *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905). En él Dilthey compara a Goethe con Rousseau, y para describir la nueva manera de hacer poesía de este último a partir del mundo de sus experiencias internas emplea la expresión *das Erleben* («el vivir [algo»]). En una paráfrasis de un texto de Rousseau se encuentra también el giro *die Erlebnisse früherer Tage* [42] («las vivencias de los días más tempranos»).

Sin embargo, en esta primera época de la obra de Dilthey, el significado de «vivencia» reviste aún una cierta inseguridad. Esto se percibe con toda claridad en un pasaje en el que en ediciones posteriores el mismo autor ha suprimido la palabra *Erlebnis*: «...en correspondencia con lo que él vivió y que más tarde recompuso en sus fantasías como vivencia, de acuerdo con su propia ignorancia del mundo» [43]. El texto trata nuevamente de Rousseau. Pero esto de una vivencia recompuesta en la fantasía parece que no se aviene demasiado bien con el sentido original de *erleben;* tampoco cuadra con el uso lingüístico científico del propio Dilthey en fases más tardías, donde «vivencia» significará precisamente lo que está dado de manera

40. *Dichtung und Wahrheit*, segunda parte, libro 7.º; en *Werke* XXVII, 110.

41. *Zeitschrift für Völkerpsychologie* X; cf. la nota de Dilthey a *Goethe und die dicterische Phantasie*, en *Das Erlebnis und die Dichtung*, 468 ss.

42. *Das Erlebnis und die Dichtung*, 6.ª ed., 219; cf. J. J. Rousseau, *Le confessions* II, Livre 9. Pero no puede demostrarse una correspondencia exacta. Evidentemente no se trata de una traducción, sino que es una paráfrasis de lo que aparece descrito en Rousseau.

43. *Zeitschrift für Völkerpsychologie.*

inmediata y que es la materia última para toda configuración por la fantasía[44]. La misma acuñación del término «vivencia» evoca claramente la crítica al racionalismo de la Ilustración, que partiendo de Rousseau dio una nueva validez al concepto de la vida. La influencia de Rousseau sobre el clasicismo alemán podría haber sido lo que puso en vigor el baremo del «haber sido vivido» y que en consecuencia hizo posible la formación de «vivencia»[45]. Sin embargo el concepto de la vida constituye también el trasfondo metafísico que sustenta el pensamiento especulativo del idealismo alemán, y que desempeña un papel fundamental tanto en Fichte y en Hegel como en el propio Schleiermacher. Frente a la abstración del entendimiento, así como frente a la particularidad de la sensación o de la representación, este concepto implica su vinculación con la totalidad, con la infinitud. Y en el tono que ha conservado la palabra «vivencia» hasta nuestros días esto es algo que se aprecia claramente.

La apelación de Schleiermacher al sentimiento vivo frente al frío racionalismo de la Ilustración, el llamamiento de Schiller hacia una libertad estética frente al mecanismo de la sociedad, la oposición hegeliana de la vida (más tarde: del espíritu) frente a la «positividad» son los precedentes de una protesta contra la moderna sociedad industrial que convirtió a comienzos de nuestro siglo las palabras vivir y vivencia en palabras redentoras de resonancia casi religiosa. La irrupción del movimiento juvenil frente a la cultura burguesa y sus formas de vida estuvo bajo este signo, y la influencia de Nietzsche y Bergson se orientó también en esta dirección; pero también un «movimiento espiritual» como el que se organizó en torno a Stefan George, e incluso la figura sismográfica con la que la filosofía de Georg Simmel reaccionó ante estos procesos, son

44. Puede compararse por ejemplo con la versión posterior del artículo sobre Goethe en *Das Erlebnis und die Dichtung*, 177: «Poesía es representación y expresión de la vida. Expresa la vivencia y representa la realidad externa de la vida».

45. Sin duda el uso del término por Goethe fue en esto decisivo. «Preguntaos en cada poema si contiene algo vivido» (*Jubiläumsausgabe*, vol. 38, 326); o también: «Todos los libros tienen algo de vivido» (*ibid.*, vol. 38, 257). Cuando el mundo de la cultura y de los libros se mide con este baremo, él mismo se comprende también como objeto de una vivencia. Ciertamente no es casual que de nuevo en una biografía de Goethe, el libro de F. Gundolf, el concepto de la vivencia experimente un amplio desarrollo terminológico. La distinción de vivencia original y de vivencias de la formación cultural es una continuación consecuente de la formación de conceptos propia de la biografía, que es la que confirió al término *Erlebnis* su mayor auge.

también un testimonio de lo mismo. De este modo la filosofía de la vida en nuestra época enlaza con sus propios precedentes románticos. La repulsa frente a la mecanización de la vida en la existencia masiva del presente confiere a la palabra todavía hoy un énfasis tan natural que sus implicaciones conceptuales quedan ampliamente veladas[46].

De este modo convendrá entender la acuñación diltheyana del concepto desde la prehistoria romántica de la palabra y recordar también que Dilthey fue el biógrafo de Schleiermacher. Por supuesto que en éste no aparece todavía la palabra *Erlebnis*, y al parecer ni siquiera el sustantivo *Erleben*. Sin embargo no faltan sinónimos que entren en el campo semántico de «vivencia»[47], y en todos estos casos se aprecia claramente un trasfondo panteísta. Todo acto permanece unido, como momento vital, a la infinitud de la vida que se manifiesta en él. Todo lo finito es expresión, representación de lo infinito.

De hecho en la biografía de Schleiermacher por Dilthey, en la descripción de la contemplación religiosa, encontramos un uso de la palabra «vivencia» particularmente pregnante y que apunta ya a su ulterior contenido conceptual: «Cada una de sus vivencias con una consistencia propia; una imagen del universo específica, extraída del contexto explicativo»[48].

46. Cf., por ejemplo, la extrañeza de Rothacker ante la crítica al *Erleben* de Heidegger, enteramente orientada hacia las implicaciones conceptuales del cartesianismo: E. Rothacker, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*, 1954, 431.

47. Acto vital, acto del ser comunitario, momento, sentimiento propio, sensación, influjo, estimulación como libre determinación del ánimo, lo originalmente interior, excitación, etc.

48. Dilthey, *Das Leben Schleiermachers*, 2.ª ed., 341. Pero significativamente la lectura *Erlebnisse* (que me parece la correcta) es una corrección de la segunda edición (1922, por Mulert) de un *Ergebnisse* que se encuentra en la impresión original de 1870 (p. 305). Si la primera edición contiene aquí una errata, esto expresaría el parentesco de significado que ya hemos establecido antes entre *Erlebnis* y *Ergebnis* (vivencia y resultado). Un nuevo ejemplo podría ilustrarlo también. En Hotho *(Corstudien für Leben und Kunst*, 1835) leemos: «Sin embargo esta forma de imaginación debe considerarse más como apoyada en el recuerdo de estados vividos, de experiencias ya hechas, que como dotada de una productividad propia. El recuerdo conserva y renueva los detalles individuales y la forma externa del acontecer de estos resultados con todas sus circunstancias, y en cambio no deja aparecer lo general en sí mismo». Ningún lector se extrañaría de que en un texto como éste se lea *Erlebnisse* en vez de *Ergebnisse* (resultados).

c) *El concepto de vivencia*

Si de la mano de la historia del término investigamos también la historia conceptual de «vivencia», de lo que llevamos dicho podemos ya concluir que el concepto diltheyano de vivencia contiene claramente ambos momentos, el panteísta y aún más el positivista, la vivencia y aún más su resultado. Seguramente esto no es casual, sino consecuencia de su propia posición ambigua entre especulación y empirie, a la que más tarde tendremos que volver a dedicar alguna atención. En la medida en que su interés se centra en justificar epistemológicamente el trabajo de las ciencias del espíritu, por todas partes se aprecia en él el dominio del motivo de lo verdaderamente dado. De este modo lo que motiva la formación de sus conceptos, y que responde al proceso lingüístico que hemos rastreado más arriba, es un motivo epistemológico, o mejor dicho el motivo de la teoría del conocimiento. Así como la lejanía y el hambre de vivencias, que proceden del sufrimiento bajo el complicado aparato de una civilización trasformada por la revolución industrial, hicieron emerger la palabra vivencia hasta convertirse en un uso lingüístico general, también la nueva distancia que adopta la conciencia histórica frente a la tradición orienta el concepto de la vivencia hacia su propia función epistemológica. Es esto lo que caracteriza precisamente el desarrollo de las conciencias del espíritu en el siglo XIX: que no sólo reconocen externamente a las ciencias naturales como modelo, sino que, procediendo ellas mismas del mismo fundamento del que vive la ciencia natural moderna, desarrollan el mismo pathos de experiencia e investigación que ella. Si el extrañamiento que la era de la mecánica debía experimentar frente a la naturaleza como mundo natural halló su expresión epistemológica en el concepto de la autoconciencia y en la regla metodológica de la certeza en la «percepción clara y distinta», las ciencias del espíritu del XIX experimentaron un extrañamiento semejante frente al mundo histórico. Las creaciones espirituales del pasado, el arte y la historia, no pertenecen ya al contenido habitual del presente sino que son objetos que se ofrecen a la investigación, datos a partir de los cuales puede actualizarse un pasado. Por eso es el concepto de lo dado el que dirige la acuñación diltheyana del concepto de vivencia.

En el ámbito de las ciencias del espíritu los datos revisten un carácter bastante especial, y es esto lo que Dilthey intenta formular en el concepto de la vivencia. Enlazando con la caracterización cartesiana de la res cogitans determina el

concepto de la vivencia por la reflexividad, por la interiorización, e intenta justificar epistemológicamente el conocimiento del mundo histórico a partir de este modo particular de estar dados sus datos. Los datos primarios a los que se reconduce la interpretación de los objetos históricos no son datos de experimentación y medición, sino unidades de significado. Esto es lo que quiere decir el concepto de la vivencia: las formaciones de sentido que nos salen al encuentro en las ciencias del espíritu pueden aparecérsenos como muy extrañas e incomprensibles; no obstante cabe reconducirlas a unidades últimas de lo dado en la conciencia, unidades que ya no contengan nada extraño, objetivo ni necesitado de interpretación. Se trata de las unidades vivenciales, que son en sí mismas unidades de sentido.

Más tarde se nos hará patente el significado decisivo que posee para el pensamiento de Dilthey el que la última unidad de la conciencia no se llame «sensación», como era habitual en el kantismo y también en la epistemología positivista del siglo XIX hasta Ernst Mach, sino que Dilthey llame a esto vivencia. Limita así el ideal constructivo de un conocimiento montado sobre átomos de la sensación, y opone a él una versión más aguda del concepto de lo dado. La verdadera unidad de lo dado es la unidad vivencial, no los elementos psíquicos en que ésta podría analizarse. En la teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu se enuncia así un concepto de la vida que restringe ampliamente la validez del modelo mecanicista.

Este concepto de la vida está pensado teleológicamente: para Dilthey la vida es tanto como productividad. En cuanto que la vida se objetiva en formaciones de sentido, toda comprensión de sentido es «una retraducción de las objetivaciones de la vida a la vitalidad espiritual de la que han surgido». De este modo el concepto de la vivencia constituye la base epistemológica para todo conocimiento de cosas objetivas.

Una universalidad análoga revestirá la función epistemológica que posee el concepto de la vivencia en la fenomenología de Husserl. En la quinta investigación lógica (segundo capítulo) se distingue expresamente el concepto fenomenológico de vivencia de su concepto popular. La unidad vivencial no se entiende aquí como un subsegmento de la verdadera corriente vivencial de un yo sino como una referencia intencional. También aquí la unidad de sentido «vivencia» es teleológica. Sólo hay vivencias en cuanto que en ellas se vive y se mienta algo. Es verdad que Husserl reconoce también vivencias no inten-

cionales. Pero éstas acaban entrando también en la unidad de sentido de las vivencias intencionales en calidad de momentos materiales. De esta forma en Husserl el concepto de la vivencia se convierte en el título que abarca todos los actos de la conciencia cuya constitución esencial es la intencionalidad[49].

Tanto en Dilthey como en Husserl, tanto en la filosofía de la vida como en la fenomenología, el concepto de vivencia se muestra así en principio como un concepto puramente epistemológico. Ambos autores asumen su significado teleológico, pero no lo determinan conceptualmente. El que lo que se manifiesta en la vivencia sea vida sólo quiere decir que se trata de lo último a lo que podemos retroceder. La misma historia de la palabra proporciona una cierta legitimación para esta acuñación conceptual fijada al rendimiento del término. Ya hemos visto que la formación de la palabra vivencia reviste un significado más denso e intensivo. Cuando algo es calificado o valorado como vivencia se lo piensa como vinculado por su significación a la unidad de un todo de sentido. Lo que vale como vivencia es algo que se destaca y delimita tanto frente a otras vivencias —en las que se viven otras cosas— como frente al resto del decurso vital —en el que no se vive «nada»—. Lo que vale como vivencia no es algo que fluya y desaparezca en la corriente de la vida de la conciencia: es algo pensado como unidad y que con ello gana una nueva manera de ser uno. En este sentido es muy comprensible que la palabra surja en el marco de la literatura biográfica y que en última instancia proceda de contextos autobiográficos. Aquello que puede ser denominado vivencia se constituye en el recuerdo. Nos referimos con esto al contenido de significado permanente que posee una experiencia para aquél que la ha vivido. Es esto lo que legitima aún que se hable de la vivencia intencional y de la estructura teleológica que posee la conciencia. Pero por otra parte en el concepto de la vivencia está implicada también la oposición de la vida respecto al concepto. La vivencia se caracteriza por una marcada inmediatez que se sustrae a todo intento de referirse a su significado. Lo vivido es siempre vivido por uno mismo, y forma parte de su significado el que pertenezca a la unidad de este «uno mismo» y manifieste así una referencia inconfundible e insustituible el todo de esta vida una. En esta medida no se agota esencialmente en lo que puede decirse de ello ni en lo que pueda retenerse como su significado. La re-

49. Cf. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II, 365, nota; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* I, 65.

flexión autobiográfica o biográfica en la que se determina su contendio significativo queda fundida en el conjunto del movimiento total al que acompaña sin interrupción. Incluso lo específico del modo de ser de la vivencia es ser tan determinante que uno nunca pueda acabar con ella. Nietzsche dice que «en los hombres profundos todas las vivencias duran mucho tiempo»[50]. Con esto quiere decir que esta clase de hombres no las pueden olvidar pronto, que su elaboración es un largo proceso, y que precisamente en esto está su verdadero ser y su significado, no sólo en el contenido experimentado originalmente como tal. Lo que llamamos vivencia en sentido enfático se refiere pues a algo inolvidable e irremplazable, fundamentalmente inagotable para la determinación comprensiva de su significado[51].

Filosóficamente hablando las dos caras que hemos descubierto en el concepto de la vivencia significan que este concepto tampoco se agota en el papel que se le asignó, el de ser el dato y el fundamento último de todo conocimiento. En el concepto de la vivencia hay algo más, algo completamente distinto que pide ser reconocido y que apunta a una problemática no dominada: su referencia interna a la vida[52].

Hay en particular dos entronques a partir de los cuales se nos había planteado esta temática más amplia, relacionada con el nexo de vida y vivencia; más tarde veremos cómo tanto Dilthey como más aún Husserl quedarán enredados en esta problemática. Está por una parte el significado fundamental que posee la crítica kantiana a toda psicología sustancialista, así como la unidad trascendental, distinta de ésta, de la autoconciencia, la unidad sintética de la apercepción. Con esta crítica de la psicología racionalista enlazaba la idea de una psicología realizada según un método crítico, cosa que ya emprendió Paul Natorp en 1888[53], y sobre la cual funda más tarde Richard Hönigswald el concepto de la psiología del pensa-

50. *Gesammelte Werke* XIV, 50.

51. Cf. W. Dilthey VII, 29 s.

52. Por eso Dilthey restringe más tarde su propia definición de vivencia cuando escribe: «La vivencia es un ser cualitativo = una realidad que no puede definirse por el "hacerse cargo", sino que también alcanza a aquello que poseemos de una manera diferenciada» (VII, 230). El mismo no comprende hasta qué punto resulta aquí escaso tomar la subjetividad como punto de partida, y sin embargo algo de ello se le hace consciente bajo la forma de una reserva lingüística: «Puede decirse: ¿poseemos?».

53. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 1912 (reelaboración).

miento[54]. Natorp designa el objeto de la psicología crítica mediante el concepto del carácter consciente que enuncia la inmediatez de la vivencia, y desarrolla el método de una subjetivización universal como forma de investigación de la psicología reconstructiva. Más tarde Natorp consolidaría y continuaría su entronque fundamental con una crítica muy detenida de los conceptos de la investigación psicológica contemporánea; sin embargo ya para 1888 estaba configurada su idea fundamental de que la concreción de la vivencia originaria, esto es, la totalidad de la conciencia, representa una unidad no escindida que sólo se diferencia y se determina en el método objetivador del conocimiento. «Pero la conciencia significa vida, esto es, relaciones recíprocas ininterrumpidas». Esto se hace particularmente claro en la relación de conciencia y tiempo: «Lo que está dado no es la conciencia como proceso en el tiempo, sino el tiempo como forma de la conciencia»[55].

En el mismo año 1888, en el que Natorp se opone así a la psicología dominante, aparece también el primer libro de Henri Bergson, *Les données inmédiates de la conscience*, un ataque crítico a la psicofísica del momento, en el que aparece tan decididamente como en Natorp el concepto de la vida como opuesto a la tendencia objetivadora, sobre todo espacializadora, de los conceptos psicológicos. Se encuentran aquí frases muy parecidas a las de Natorp sobre la «conciencia» y su concreción unitaria y no dislocada. Bergson acuñó para esto su famosa expresión de la *durée*, que enuncia la continuidad absoluta de lo psíquico. Bergson concibe ésta como *organisation*, esto es, la determina desde el modo de ser de lo vivo *(être vivant)* en el que cada elemento es representantivo del todo *(représentativ du tout)*. La interpenetración interna de todos los elementos en la conciencia se compara aquí con el modo como se interpenetran todos los tonos al escuchar una melodía. También en Bergson es el momento anticartesiano del concepto de la vida el que se defiende frente a la ciencia objetivadora[56].

Si se examina la determinación más precisa de lo que quiere decir aquí vida, y de lo que opera en el concepto de la vivencia, no será difícil concluir que la relación entre vida y vivencia no es en este caso la de algo general respecto a lo particular. La unidad determinada de la vivencia en virtud de su conte-

54. *Die Grundlagen der Denkpsychologie*, 21921, 1925.
55. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 32.
56. H. Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, 1889, 76 s.

nido intencional se encuentra por el contrario en una relación inmediata con el todo, con la totalidad de la vida. Bergson habla de *représentation* del todo, y el concepto de las relaciones recíprocas, que había empleado Natorp, es también expresión de la relación «orgánica» del todo y las partes, que tiene lugar aquí. Georg Simmel, sobre todo, analiza en este aspecto el concepto de la vida como «un estar volcada la vida hacia algo que va más allá de sí misma» [57].

Y es claro que la representación del todo en la vivencia de cada momento va mucho más lejos que el mero hecho de su determinación por su propio objeto. Por decirlo en palabras de Schleiermacher, cada vivencia es «un momento de la vida infinita» [58]. Georg Simmel, que no sólo utiliza el término «vivencia», sino que es también ampliamente responsable de su conversión en palabra de moda, entiende que lo caracterítico del concepto de la vivencia es precisamente que «lo objetivo no sólo se vuelve imagen y representación como en el conocimiento, sino que se convierte por sí mismo en momento del proceso vital» [59]. En algún momento alude incluso al hecho de que toda vivencia tiene algo de aventura [60]. Pero ¿qué es una aventura? La aventura no es en modo alguno un episodio. Son episodios los detalles sucesivos, que no muestran ningún nexo interno ni adquieren un significado duradero precisamente por eso, porque son sólo episodios. La aventura en cambio, aunque interrumpe también el decurso habitual de las cosas, se relaciona, sin embargo, positiva y significativamente con el nexo que viene a interrumpir. La aventura vuelve sensible la vida en su conjunto, en su extensión y en su fuerza. En esto estriba el encanto de la aventura. De algún modo le sustrae a uno a los condicionamientos y vinculaciones bajo los que discurre la vida habitual. Se aventura hacia lo incierto.

Pero al mismo tiempo, la aventura conoce el carácter excepcional que le conviene y queda así referida al retorno a lo habitual, en lo cual ya no va a poder ser incluida. En este sentido la aventura queda superada, igual que se supera una prueba o un examen del que se sale enriquecido y madurado.

57. G. Simmel, *Lebensanschauung*, ²1922, 13. Más tarde veremos cómo fue Heidegger quien dio el paso decisivo de tomar ontológicamente en serie la circunscripción dialéctica del concepto de la vida.
58. F. Schleiermacher, *Über die Religion* II, Abschnitt.
59. G. Simmel, *Brücke und Tür*, 1957, 8.
60. Cf. G. Simmel, *Philosophische Kultur*. Gesammelte Essays 1911, 11-28.

De hecho algo de esto se da también en toda vivencia. Toda vivencia está entresacada de la continuidad de la vida y referida al mismo tiempo al todo de ésta. No es sólo que como vivencia sólo permanezca viva mientras no ha sido enteramente elaborada en el nexo de la propia conciencia vital; también el modo como se «supera» en su elaboración dentro del todo de la conciencia vital es algo que va fundamentalmente más allá de cualquier «significado» del que uno cree saber algo. En cuanto que la vivencia queda integrada en el todo de la vida, este todo se hace también presente en ella.

Llegados así al fin de nuestro análisis conceptual de la vivencia se hace patente la afinidad que hay entre su estructura y el modo de ser de lo estético en general. La vivencia estética no es sólo una más entre las cosas, sino que representa la forma esencial de la vivencia en general. Del mismo modo que la obra de arte en general es un mundo para sí, también lo vivido estéticamente se separa como vivencia de todos los nexos de la realidad. Parece incluso que la determinación misma de la obra de arte es que se convierta en vivencia estética, esto es, que arranque al que la vive del nexo de su vida por la fuerza de la obra de arte y que sin embargo vuelva a referirlo al todo de su existencia. En la vivencia del arte se actualiza una plenitud de significado que no tiene que ver tan sólo con este o aquel contenido u objeto particular, sino que más bien representa el conjunto del sentido de la vida. Una vivencia estética contiene siempre la experiencia de un todo infinito. Y su significado es infinito precisamente porque no se integra con otras cosas en la unidad de un proceso abierto de experiencia, sino que representa inmediatamente el todo.

En cuanto que, como ya hemos dicho, la vivencia estética representa paradigmáticamente el contenido del concepto de vivencia, es comprensible que el concepto de ésta sea determinante para la fundamentación de la perspectiva artística. La obra de arte se entiende como realización plena de la representación simbólica de la vida, hacia la cual toda vivencia se encuentra siempre en camino. Por eso se caracteriza ella misma como objeto de la vivencia estética. Para la estética esto tiene como consecuencia que el llamado arte vivencial aparezca como el arte auténtico.

3. Los límites del arte vivencial. Rehabilitación de la alegoría

El concepto del *arte vivencial* contiene una ambigüedad significativa. «Arte vivencial» quiere decir en principio que el arte procede *de* la vivencia y es su expresión. Pero en un sentido secundario se emplea el concepto del arte vivencial también para aquellas formas del arte que están determinadas *para* la vivencia estética. Ambas cosas están en evidente conexión. Cuando algo posee como determinación óntica el ser expresión de una vivencia, tampoco será posible comprenderlo en su significado si no es en una vivencia.

El concepto de «arte vivencial», como casi siempre en estos casos, está acuñado desde la experiencia del límite con que tropieza su pretensión. Las dimensiones mismas del concepto del arte vivencial sólo se hacen conscientes cuando deja de ser lógico y natural que una obra de arte represente una traducción de vivencias, cuando deja de entenderse por sí mismo que esta traducción se debe a la vivencia de una inspiración genial que, con la seguridad de un sonámbulo, crea la obra de arte que a su vez se convertirá en una vivencia para el que la reciba. Para nosotros el siglo caracterizado por la naturalidad de estos supuestos es el de Goethe, un siglo que es toda una era, toda una época. Sólo porque para nosotros está ya cerrado, y porque esto nos permite ver más allá de sus límites, podemos apreciarlo dentro de ellos y tener de él un concepto.

Poco a poco logramos hacernos conscientes de que esta época no es más que un episodio en el conjunto de la historia del arte y de la literatura. Las espléndidas investigaciones sobre estética literaria en la edad media que ha realizado Ernst Robert Curtius dan buena idea de ello [61]. Cuando se empieza a mirar más allá de los límites del arte vivencial y se dejan valer también otros baremos, se vuelven a abrir espacios amplios dentro del arte occidental, un arte que ha estado dominado desde la antigüedad hasta el barroco por patrones de valor distintos del de lo «vivido»; con esto se abre también la perspectiva a mundos enteros de arte extraño.

Ciertamente todo esto puede convertírsenos también en «vivencia». Esta autocomprensión estética está siempre disponible. Sin embargo, uno no puede ya engañarse sobre el hecho de que la obra de arte que se nos convierte en vivencia no estaba determinada para una acepción como ésta. Nuestros

61. E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna 1948.

conceptos valorativos de genio y vivencialidad no resultan aquí adecuados. Podríamos también acordarnos de baremos muy distintos, y decir, por ejemplo, que lo que hace que la obra de arte sea tal obra de arte no es la autenticidad de la vivencia o la intensidad de su expresión sino la estructuración artística de formas y modos de decir fijos. Esta oposición entre los baremos, vale para todas las formas del arte, pero se revela con particular claridad en las artes lingüísticas [62]. Todavía en el XVIII se da una coexistencia de poesía y retórica que resulta sorprendente para nuestra conciencia moderna. En una y otra Kant percibe «un juego libre de la imaginación y un negocio del entendimiento» [63]. Tanto la poesía como la retórica son para él bellas artes, y se consideran «libres» porque la armonía de las dos capacidades del conocimiento, sensibilidad y entendimiento, se logra en ambas de manera no deliberada. El baremo de la vivencialidad y de la inspiración genial tenía que erigir frente a esta tradición un concepto muy distinto de arte «libre», al que sólo respondería la poesía en cuanto que en ella se ha suprimido todo lo ocasional, y del cual debería excluirse por entero la retórica.

La decadencia del valor de la retórica en el XIX es, pues, consecuencia necesaria de la aplicación de la teoría de la producción inconsciente del genio. Perseguiremos esto con un ejemplo determinado, la historia de los conceptos de *símbolo* y *alegoría*, cuya relación interna se ha ido alterando a lo largo de la edad moderna.

Incluso investigadores interesados por lo demás en la historia de las palabras suelen dedicar sin embargo poca atención al hecho de que la oposición artística, para nosotros tan natural, entre alegoría y símbolo es sólo resultado del desarrollo filosófico de los dos últimos siglos; al comenzar este desarrollo, este fenómeno era tan poco de esperar que más bien habría que preguntarse cómo se pudo llegar a necesitar semejante distinción y aún oposición. No se puede ignorar que Winckelmann, cuya influencia fue decisiva para la estética y para la filosofía de la historia en su momento, emplea los dos conceptos como sinónimos, y que esto ocurre en realidad en toda la literatura estética del XVIII. De hecho los significados de ambas palabras tienen desde el principio una cosa en común:

62. Cf. la oposición entre el lenguaje por imágenes significativas y el lenguaje de la expresión que Paul Böckmann toma como base para su *Formgeschichte der deutschen Dichtung*.
63. *Kritik der Urteilskraft*, § 51.

en ambas se designa algo cuyo sentido no consiste en su mera manifestación, en su aspecto o en su sonido, sino en un significado que está puesto más allá de ellas mismas. Común a ambas, es que algo esté por otra cosa. Y esta referencia tan cargada de significado, en la que se hace sensible lo insensible, se encuentra tanto en el campo de la poesía y de las artes plásticas como en el ámbito de lo religioso-sacramental.

Merecería la pena reservar una investigación detenida al problema de hasta qué punto puede suponerse en el uso antiguo de las palabras «símbolo» y «alegoría» un cierto germen de lo que sería su futura y para nosotros familiar oposición. Aquí sólo podremos destacar algunas líneas fundamentales. Sin duda los dos conceptos no tienen en principio nada que ver el uno con el otro. En su origen la alegoría forma parte de la esfera del hablar, del logos, y es una figura retórica o hermenéutica. En vez de decir lo que realmente se quiere significar se dice algo distinto y más inmediatamente aprehensible, pero de manera que a pesar de todo esto permita comprender aquello otro[64]. En cambio, el símbolo no está restringido a la esfera del logos, pues no plantea en virtud de su significado una referencia a un significado distinto, sino que es su propio ser sensible el que tiene «significado». Es algo que se muestra y en lo cual se reconoce otra cosa; tal es la función de la *tessera hospitalis* y cosas semejantes. Evidentemente se da el nombre de símbolo a aquello que vale no sólo por su contenido sino por su capacidad de ser mostrado, esto es, a aquello que es un documento[65] en el que se reconocen los miembros de una comunidad: ya aparezca como símbolo religioso o en sentido profano, ya se trate de una señal, de una credencial o de una palabra redentora, el significado del *symbolon* reposa en cualquier caso en su presencia, y sólo gana su función representadora por la actualidad de su ser mostrado o dicho.

Aunque los conceptos de alegoría y símbolo pertenecen a esferas diferentes son, sin embargo, cercanos entre sí, no sólo por su estructura común de representar algo a través de otra cosa, sino también por el hecho de que uno y otro se aplican preferentemente en el ámbito religioso. La alegoría procede para nosotros de la necesidad teológica de eliminar lo chocante en la tradición religiosa —así originalmente en Homero— y

64. ἀλληγορία aparece en lugar del original ὑπόνοια: Plut. de aud. poet. 19e.

65. Dejo en suspenso si el significado de σύμβολον como «contrato» reposa sobre el carácter de «convención» o sobre su documentación.

reconocer detrás de ello verdades válidas. En el uso retórico la alegoría tiene una función correspondiente, siempre que parezca más adecuado hacer rodeos o utilizar expresiones indirectas. También el concepto de símbolo se acerca a este concepto retórico-hermenéutico de la alegoría (Crisipo es el primero que lo emplea con el significado de alegoría, o al menos es el primer testimonio de ello)[66], sobre todo por razón de la trasformación cristiana del neoplatonismo. El pseudo-Dionisio justifica directamente al comienzo de su obra principal la necesidad de proceder simbólicamente (συμβολικῶς) y aduce como argumento la inadecuación del ser suprasensible de Dios para nuestro espíritu habituado a lo sensible. *Symbolon* adquiere aquí una función anagógica[67]; ayuda a ascender hacia el conocimiento de lo divino, del mismo modo que las formas alegóricas del hablar conducen a un significado «más elevado». El procedimiento alegórico de la interpretación y el procedimiento simbólico del conocimiento basan su necesidad en un mismo fundamento: no es posible conocer lo divino más que a partir de lo sensible.

Sin embargo en el concepto del símbolo resuena un trasfondo metafísico que se aparta por completo del uso retórico de la alegoría. Es posible ser conducido a través de lo sensible hasta lo divino; lo sensible no es al fin y al cabo pura nada y oscuridad, sino emanación y reflejo de lo verdadero. El moderno concepto de símbolo no se entendería sin esta subsunción gnóstica y su trasfondo metafísico. La palabra «símbolo» sólo pudo ascender desde su aplicación original como documento, distintivo o credencial hasta el concepto filosófico de un signo misterioso, y sólo pudo acercarse a la naturaleza del jeroglífico, cuyo desciframiento sólo es posible al iniciado, porque el símbolo no es una mera señalización o fundación arbitraria de signos, sino que presupone un nexo metafísico de lo visible con lo invisible. El que la contemplación visible y el significado invisible no puedan separarse uno de otro, esta «coincidencia» de las dos esferas, es algo que subyace a todas las formas del culto religioso. Y esto mismo hace cercano el giro hacia lo estético. Según Solger[68] lo simbólico designa «una existencia en la que de algún modo se reconoce la idea», por lo tanto la unidad íntima de ideal y manifestación que es específica de la obra de arte. En cambio lo alegórico sólo hace surgir esta

66. St. Vet. Fragm. II, 257.
67. συμβολικῶς καὶ ἀναγωγικῶς, de Coel. hier. I, 2.
68. *Vorlesungen über Aesthetik*, 1829, 127.

unidad significativa apuntando más allá de sí mismo hacia algo distinto.

A su vez el concepto de la alegoría experimentó una interesante expansión desde el momento en que designa no sólo una figura de dicción y un sentido de la interpretación (sensus allegoricus) sino también representaciones de conceptos abstractos a través de imágenes en el arte. Evidentemente los conceptos de retórica y poética están sirviendo aquí también de modelo para la formación de conceptos estéticos en el terreno de las artes plásticas [69]. La referencia retórica del concepto de alegoría sigue siendo operante en este desarrollo de su significado en cuanto que no supone una especie de parentesco metafísico originario como el que conviene al símbolo, sino sólo una asignación fundada por convención y por fijación dogmática, que permite de este modo emplear imágenes como representación de lo que carece de imagen.

Más o menos de este modo pueden resumirse las tendencias del significado lingüístico que a comienzos del XVIII conducen a que el símbolo y lo simbólico se opongan como interna y esencialmente significativos a las significaciones externas y artificiales de la alegoría. Símbolo es la coincidencia de lo sensible y lo insensible, alegoría es una referencia significativa de lo sensible a lo insensible.

Bajo la influencia del concepto del genio y de la subjetivización de la «expresión», esta diferencia de significados se convierte en una oposición de valores. El símbolo aparece como aquello que, debido a su indeterminación, puede interpretarse inagotablemente, en oposición a lo que se encuentra en una referencia de significado más precisa y que por lo tanto se agota

69. Habría que investigar cuándo se produce en realidad la traslación del término de la alegoría de la esfera de lo lingüístico a la de las artes plásticas. ¿Será como consecuencia de la emblemática? (Cf. P. Mesnard, *Symbolisme et Humanisme*, en *Umanesimo e Simbolismo*, 1958). En cambio en el XVIII cuando se habla de alegoría se piensa siempre en primer lugar en las artes plásticas. Y la idea de Lessing de liberar a la poesía de la alegoría se refiere fundamentalmente a liberarla del modelo de las artes plásticas. Por otra parte la actitud positiva de Winckelmann hacia el concepto de la alegoría no está de acuerdo ni con el gusto de su tiempo ni con las ideas de los teóricos contemporáneos como Dubos y Algaroti. Parece más bien influido por Wolff-Baumgarten cuando pide que el pincel del pintor «moje en la razón». No rechaza pues la alegoría sino que apela a la antigüedad clásica para depreciar desde ella las alegorías más recientes. El ejemplo de Justi (I, 430 s) muestra lo poco que Winckelmann se orienta según el anatema general que pesa sobre la alegoría en el siglo XIX, igual que la naturalidad con que se le opone el concepto de lo simbólico.

en ella, como ocurre en la alegoría; esta oposición es tan excluyente como la de artístico e inartístico. Justamente es la indeterminación de su significado lo que permite y favorece el ascenso triunfal de la palabra y el *concepto de lo simbólico*, en el momento en que la estética racionalista de la época de la ilustración sucumbe a la filosofía crítica y a la estética del genio. Merece la pena actualizar este contexto con detalle.

En él adquiere un carácter decisivo el que en el § 59 de la *Crítica de la capacidad de juicio* Kant proporcionara un análisis lógico del concepto de símbolo que enfoca con particular intensidad este punto: la representación simbólica aparece en él confrontada y delimitada frente a la representación esquemática. Es representación (y no mera designación, como en el llamado «simbolismo» lógico); sólo que la representación simbólica no representa inmediatamente un concepto (como hace en la filosofía kantiana el esquematismo trascendental), sino que lo hace indirectamente, «con lo que la expresión contiene no el verdadero esquema del concepto sino meramente un símbolo para la reflexión». Este concepto de la representación simbólica es uno de los resultados más brillantes del pensamiento kantiano. Con él Kant hace justicia a la verdad teológica que recibió su forma escolástica en la idea de la analogía entis; mantiene también los conceptos humanos alejados de Dios. Más allá de esto —y apuntando expresamente a que este «negocio» «merece una investigación más profunda», descubre— que el lenguaje trabaja simbólicamente (descubre su continuado metaforismo), y finalmente aplica el concepto de la analogía en particular para describir la relación de lo bello con lo éticamente bueno, que no puede ser ni de subordinación ni de equiparación. «Lo bello es el símbolo de lo moralmente bueno»: en esta fórmula tan prudente como pregnante Kant reúne la exigencia de la plena libertad de reflexión de la capacidad de juicio estética con su significación humana; es una idea que estará llena de importantes consecuencias históricas. En esto Schiller fue su sucesor [70]. Al fundamentar la idea de una educación estética del género humano en la analogía de belleza y moralidad que había formulado Kant, pudo seguir una indicación expresa de éste: «El gusto hace posible la transición de la estimulación de los sentidos al interés moral habitual sin necesidad de un salto demasiado violento» [71].

70. En *Anmut und Würde* dice que el objeto bello sirve de «símbolo» a una idea (*Werke*, part. 17, 1.910 s, 322.
71. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 260.

Queda ahora en pie la pregunta de cómo se ha podido convertir este concepto del símbolo en lo contrario de la alegoría, que es la oposición para nosotros más familiar. De esto no se encuentra en principio nada en Schiller, aunque comparta la crítica a la alegoría fría y artificial que por aquella época estaban oponiendo a Winckelmann tanto Klopstock y Lessing, como el joven Goethe, Karl Philipp Moritz y otros [72]. Parece que sólo en la correspondencia entre Schiller y Goethe empieza a perfilarse la nueva acuñación del concepto de símbolo. En la famosa carta del 17-8-97 Goethe habla del estado de ánimo sentimental que le producen sus impresiones de Frankfurt, y dice los objetos que producen en él este efecto que «en realidad son simbólicos, es decir, y ni haría falta decirlo: son casos eminentes, que aparecen con una variedad característica como representantes de otros muchos, y que encierran en sí una cierta totalidad...». Goethe concede peso a esta exprienencia porque debe ayudarle a sustraerse a la «hidra de millones de cabezas de la *empirie*». Schiller le confirma este punto de vista y considera que esta forma de sensibilidad sentimental está completamente de acuerdo con «lo que ya hemos comprobado ambos». Sin embargo, es evidente que para Goethe *no se trata en realidad de una experiencia estética sino más bien de una experiencia de la realidad.* El que para ésta última aduzca el concepto de lo simbólico podría deberse a un uso lingüístico del viejo protestantismo.

Frente a esta acepción del simbolismo de la realidad Schiller opone sus argumentos idealistas y desplaza así el concepto de símbolo en dirección a la estética. También el amigo ar-

72. Las cuidadosas investigaciones que ha realizado la filología sobre Goethe en torno a su empleo del término «símbolo» (C. Müller, *Die geschichtlichen Voraussetzungen des Symbolgegriffs in Goethes Kunstanschauung*, 1933) muestran lo importante que era para sus contemporáneos la confrontación con la estética de la alegoría de Winckelmann, así como la importancia que alcanzó la concepción del arte de Goethe. En la edición de Winckelmann, Fernow (I, 219) y H. Meyer (II, 675 s) dan como ya establecido el concepto de símbolo elaborado en el clasicismo de Weimar. Por rápida que fuera en esto la penetración de los usos lingüísticos de Schiller y Goethe, antes de este último el término no parece haber tenido ningún significado estético. La aportación de Goethe a la acuñación del concepto de símbolo tiene evidentemente un origen distinto, la hermenéutica y doctrina sacramental del protestantismo, que Looff *(Der Symbolgegriff*, 195) hace verosímil citando a Gerhard. Karl-Philipp Moritz hace esto particularmente conspicuo. Aunque su concepción del arte está enteramente penetrada del espíritu de Goethe, puede sin embargo escribir en su crítica a la alegoría que ésta «se acerca al mero símbolo en el que lo que importa no es ya la belleza» (citado por Müller, *o. c.*, 201).

tístico de Goethe, Meyer, sigue esta aplicación estética del concepto de signo para delimitar a la verdadera obra de arte frente a la alegoría. En cambio, para el propio Goethe, esta oposición de la teoría del arte entre símbolo y alegoría sigue siendo no más que un fenómeno especial de la orientación general hacia lo significativo que él busca en todos los fenómenos. Por ejemplo, emplea el concepto de símbolo también para los colores, porque también allí «la verdadera relación expresa al mismo tiempo el significado»; en pasajes como éste se trasparenta una cierta cercanía al esquema hermenéutico tradicional de *allegorice*, *symbolice*, *mystice* [73], hasta que acaba escribiendo estas palabras tan características de él: «Todo lo que ocurre es símbolo, y en cuanto que se representa por completo a sí mismo apunta también a lo demás» [74].

En la estética filosófica este uso lingüístico puede haberse introducido sobre todo por la vía de la «religión del arte» griega. El desarrollo de Schelling desde la mitología hasta la filosofía del arte muestra esto con bastante claridad. Es verdad que Carl Philipp Moritz, al que se remite Schelling, había ya rechazado en el marco de su «teoría de los dioses»; la «resolución en mera alegoría» de los poemas mitológicos;sin embargo, no emplea todavía la expresión «símbolo» para este «lenguaje de la fantasía». Schelling, en cambio, escribe:

> La mitología en general, y cualquier forma literaria de la misma en particular, no debe comprenderse ni esquemática ni alegóricamente, sino simbólicamente. Pues la exigencia de la representación artística absoluta es la representación en *completa indiferencia*, de manera que lo general *sea* por entero lo particular, y lo particular sea al mismo tiempo lo general todo entero, no que lo signifique [75].

Cuando Schelling establece así la verdadera relación entre mitología y alegoría (en su crítica a la interpretación de Homero por Heyne), está preparando de hecho al concepto del símbolo su futura posición central en la filosofía del arte. También en Solger encontramos la frase de que todo arte es símbolo [76]. Con esto Solger quiere decir que la obra de arte es la existencia de la «idea» misma; no por ejemplo que su significado sea

73. *Farbenlehre*, Des ersten Bandes erster, didaktischer Teil, n. 916.
74. Carta a Schubart del 3-4-1818. También el joven F. Schlegel (*Neue philosophische Schriften*, 1935, 123) dice de una manera parecida: «Todo saber es simbólico».
75. F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, 1802 (en *Werke* V, 411).
76. *Erwin, Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst* II, 41.

«una idea buscada al margen de la verdadera obra de arte». Precisamente lo característico de la obra de arte, de la creación del genio, es que su significado esté en su manifestación misma, no que éste se introduzca en ella arbitrariamente. Schelling apela a la germanización del «símbolo» como *Sinnbild* (imagen de sentido): «Tan concreto, y tan idéntico sólo a sí mismo, como la imagen, y sin embargo tan general y lleno de sentido como el concepto» [77]. Ya en la caracterización del concepto de símbolo por Goethe el acento más decisivo está en que es la idea misma la que se otorga existencia a sí misma en él. Sólo porque en el concepto del símbolo está implicada la unidad interna de símbolo y simbolizado, podría este concepto erigirse en concepto estético universal básico. El símbolo significa la coincidencia de manifestación sensible y significado suprasensible, e igual que el sentido original del *symbolon* griego y su continuación en el uso terminológico de las *Confesiones*, esta coincidencia no es una asignación *a posteriori*, como cuando se adopta un signo, sino que es la reunión de lo que debe ir junto: todo simbolismo a través del cual «el sacerdocio refleja un saber superior» reposa más bien sobre aquella «unión inicial» de hombres y dioses: así escribe Friedrich Creuzer [78], cuya *Symbolik* se plantea la discutida tarea de hacer hablar al enigmático simbolismo de los tiempos anteriores.

La expansión del concepto de símbolo a un principio estético universal no se realizó desde luego sin resistencias. Pues la unidad de imagen y significado en la que consiste el símbolo no es del todo absoluta. El símbolo no supera sin más la tensión entre el mundo de las ideas y el mundo de los sentidos: permite precisamente pensar también una relación incorrecta entre forma y esencia, entre expresión y contenido. En particular la función religiosa del símbolo vive de esta tensión. El que sobre la base de esta tensión se haga posible en el culto la coincidencia momentánea y total de la manifestación con lo infinito presupone que lo que llena de significado al símbolo es una mutua pertenencia interna de lo finito y de lo infinito. De este modo la forma religiosa del símbolo responde exactamente a la determinación original del symbolon de ser escisión de lo uno y nueva reunión desde la dualidad.

La inadecuación de forma y esencia es esencial al símbolo en cuanto que éste apunta por su propio significado más allá de su mismo carácter sensorial. De esta inadecuación surge el

77. *O. c.* V, 412.
78. Fr. Creuzer, *Symbolik* I, § 19.

carácter fluctuante e indeciso entre forma y esencia que es propio del símbolo; ella es evidentemente tanto más intensa cuanto más oscuro y significativo es éste; es menor cuanto más penetra el significado a la forma. Esta era la idea por la que se guiaba Creuzer [79]. La restricción hegeliana del uso de lo simbólico al arte simbólico de oriente reposa en el fondo sobre esta relación inadecuada de imagen y sentido. El exceso del significado al que hace referencia el símbolo caracterizaría a una forma de arte [80] que se distinguiría de la clásica en que esta última estaría por encima de dicha inadecuación. Sin embargo, es evidente que esto representa una fijación consciente y una restricción artificial del concepto, el cual, como ya hemos visto, intenta dar expresión no tanto a la inadecuación como también a la coincidencia de imagen y sentido. Hay que admitir también que la restricción hegeliana del concepto de lo simbólico (a pesar de los muchos partidarios que encontró) marcha a contracorriente de las tendencias de la nueva estética, que desde Schelling intentaba buscar precisamente en este concepto la unidad de fenómeno y significación, con el fin de justificar a través de ella la autonomía estética frente a las pretensiones del concepto [81].

Volvamos ahora nuestra atención hacia la *depreciación de la alegoría* que implica este desarrollo. Puede que en este proceso haya desempeñado desde el principio un cierto papel el rechazo del clasicismo francés en la estética alemana a partir de Lessing y Herder [82]. De todos modos Solger sostiene el concepto de lo alegórico en un sentido muy elevado ante el conjunto del arte cristiano, y Friedrich Schlegel va todavía mucho más lejos. Este dice: toda belleza es alegoría (en el *Gespräch*

79. *Ibid.*, § 30.
80. *Aesthetik* I, 403 s (*Werke* X, 1.832 s, 1).
81. En cualquier caso el ejemplo de Schopenhauer muestra que un uso lingüístico que en 1818 consideraba el símbolo como caso especial de una alegoría puramente convencional seguía siendo posible en 1859: *Welt als Wille und Vorstellung*, § 50.
82. Incluso Winckelmann le parece a Klopstock (X, 254 s) situado en una dependencia falsa: «Los dos fallos principales de la mayor parte de las pinturas alegóricas es que la mayor parte de las veces no se entienden o sólo se entienden con mucha dificultad, y que por su naturaleza carecen por completo de interés... La verdadera historia sagrada y mundana sería el tema preferido de los grandes maestros... Los demás que se dediquen a elaborar la historia de su patria. ¿Qué me importa a mí, por interesante que sea, la historia de los griegos y los romanos?». Hay un rechazo expreso del escaso sentido de la alegoría (alegoría racional) sobre todo en los franceses más recientes: Solger, *Vorlesungen zur Aesthetik*, 133 s; análogamente *Erwin* II, 49; *Nachlass* I, 525.

über Poesie). También el uso hegeliano del concepto de «simbólico» (igual que el de Creuzer) es todavía muy cercano a este concepto de lo alegórico. Sin embargo, esta manera de hablar de los filósofos, a la que subyacen ciertas ideas románticas sobre la relación de lo inefable con el lenguaje así como el descubrimiento de la poesía alegórica de oriente, no se mantuvo sin embargo en el humanismo cultural del XIX. Se apelaba al clasicismo de Weimar, y de hecho la depreciación de la alegoría fue un interés dominante en el clasicismo alemán, consecuencia verdaderamente necesaria del deseo de liberar al arte de las cadenas del racionalismo y de destacar el concepto del genio. La alegoría no es con toda seguridad cosa exclusiva del genio. Reposa sobre tradiciones muy firmes, y posee siempre un significado determinado y reconocible que no se opone en modo alguno a la comprensión racional en conceptos; todo lo contrario, tanto el concepto como el asunto de la alegoría están estrechamente vinculados con la dogmática: con la racionalización de lo mítico (como ocurrió en la ilustración griega) o con la interpretación cristiana de la sagrada Escritura hacia una doctrina unitaria (así en la patrística), y finalmente con la reconciliación de la tradición cristiana y la cultura antigua que subyace al arte y a la literatura de los nuevos pueblos y cuya última forma mundial fue el barroco. La ruptura de esta tradición fue también el fin de la alegoría. En el momento en que la esencia del arte se apartó de todo vínculo dogmático y pudo definirse por la producción inconsciente del genio, la alegoría tenía que volverse estéticamente dudosa.

Los mismos esfuerzos de Goethe en la teoría del arte ejercen evidentemente una intensa influencia en dirección a una valoración positiva de lo simbólico y a un concepto artísticamente negativo de lo alegórico. En particular su propia poesía tuvo trascendencia en este sentido, en cuanto que en ella se vio una confesión vital, la conformación literaria de la vivencia: el baremo de la vivencialidad, erigido por él mismo, se convierte en el siglo XIX en el concepto valorativo dominante. Lo que en la misma obra de Goethe no se ajusta a él —por ejemplo, sus poemas de última época— se vio relegado por el espíritu realista del siglo como «sobrecargado» alegóricamente.

Todo esto acabó teniendo efecto también en el desarrollo de la estética filosófica, que recoge desde luego el concepto de símbolo en el sentido universal de Goethe, pero piensa por completo desde la oposición entre realidad y arte, esto es, desde el «punto de vista del arte» y de la religión estética de la forma-

ción en el siglo XIX. Característico de este hecho es la obra tardía de F. Th. Vischer, que cuanto más se va apartando de Hegel, más amplía el concepto de símbolo de éste, viendo en él uno de los rendimientos fundamentales de la subjetividad. El «simbolismo oscuro del ánimo» confiere alma y significado a lo que en sí mismo era inanimado (a la naturaleza o a los fenómenos que afectan a los sentidos). Como la conciencia estética se sabe libre frente a lo mítico-religioso, también el simbolismo que ella confiere a todo es «libre». Por mucho que lo adecuado al símbolo siga siendo una amplia indeterminación, ya no se lo puede caracterizar, sin embargo, por su referencia privativa al concepto. Tiene por el contrario su propia positividad como creación del espíritu humano. Lo que finalmente se piensa con el concepto de símbolo —con Schelling— es la perfecta coincidencia de fenómeno e idea, mientras que la no coincidencia queda reservada a la alegoría o a la conciencia mítica [83]. Todavía en Cassirer encontramos caracterizado el simbolismo estético de manera análoga por oposición al mítico: en el símbolo estético estaría compensada la tensión de imagen y significado; es una última resonancia del concepto clasicista de la «religión del arte» [84].

De esta panorámica sobre la historia de los términos símbolo y alegoría podemos sacar una conclusión objetiva. La firmeza de la oposición conceptual entre el símbolo, que se ha desarrollado «orgánicamente» y la fría y racional alegoría, pierde su vinculatividad en cuanto se reconoce su relación con la estética del genio y de la vivencia. El redescubrimiento del arte barroco (proceso que sin duda pudo detectarse en el mercado de antigüedades), pero sobre todo en los últimos decenios el rescate de la poesía barroca y la nueva investigación de la ciencia del arte han conducido ya a una especie de salvación de la honra de la alegoría; ahora estamos en condiciones de comprender también la razón teórica de este proceso. La base de la estética del siglo XIX era la libertad de la actividad simbolizadora del ánimo. ¿Pero es ésta una base realmente sólida? ¿No se encuentra esta misma actividad simbolizadora todavía hoy limitada en realidad por la pervivencia de una tradición mítico-alegórica? Si se reconoce esto hay que volver

83. F. Th. Vischer, *Kritische Gänge: Das Symbol*. Cf. el excelente análisis de E. Volhard, *Zwischen Hegel und Nietzsche*, 1932, 157 s, así como la exposición histórica de W. Oelmüller, *F. Th. Vischer und das Problem der nachhegelschen Aesthetik*, 1959.

84. E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, 29.

a relativizar la oposición de símbolo y alegoría, que bajo el prejuicio de la estética vivencial parecía absoluta; tampoco la diferencia entre conciencia estética y mítica podrá seguir valiendo como absoluta.

Y hay que hacerse consciente de que la irrupción de estas cuestiones implica una revisión fundamental de los conceptos estéticos de base. Es claro que lo que aquí está en juego es algo más que un nuevo cambio del gusto y de la valoración estética. Es el concepto mismo de la conciencia estética el que se vuelve ahora dudoso, y con él el punto de vista del arte al que pertenece. ¿Es el comportamiento estético en realidad una actitud adecuada hacia la obra de arte? ¿O lo que nosotros llamamos «conciencia estética» no será más bien una abstracción? La nueva valoración de la alegoría de que ya hemos hablado parece apuntar a que en realidad también en la conciencia estética intenta hacerse valer un momento dogmático. Y si la diferencia entre conciencia mítica y estética no ha de ser absoluta, ¿no se vuelve entonces dudoso el concepto mismo del arte que, como ya hemos visto, es una creación de la conciencia estética? En cualquier caso no cabe duda de que las grandes épocas en la historia del arte fueron aquéllas en las que la gente se rodeó, sin ninguna conciencia estética y sin nada parecido a nuestro concepto del «arte», de configuraciones cuya función religiosa o profana en la vida era comprensible para todos y que nadie disfrutaba de manera puramente estética. ¿Puede en realidad aplicarse a estos tiempos el concepto de la vivencia estética sin hacer con ello violencia a su verdadero ser?

3
Recuperación de la pregunta por la verdad del arte

1. Los aspectos cuestionables de la formación estética

Con el fin de medir correctamente el alcance de esta pregunta empezaremos con una reflexión histórica que permita determinar el concepto de la «conciencia estética» en su sentido específico y acuñado históricamente. Es claro que hoy día «estético» no quiere decir exactamente lo que Kant entendía bajo este término cuando llamó a la teoría de espacio y tiempo «estética trascendental», y cuando consideró la teoría de lo bello y de lo sublime en la naturaleza y en el arte como una «crítica de la capacidad de juicio estético». Schiller parece ser el punto en el que la idea trascendental del gusto se convierte en una exigencia moral y se formula como imperativo: compórtate estéticamente [1]. En sus escritos estéticos Schiller trasforma la subjetivización radical, con la que Kant había justificado trascendentalmente el juicio de gusto y su pretensión de validez general, convirtiéndola de presupuesto metódico en presupuesto de contenido.

Es cierto que en esto podía enlazar con el propio Kant en cuanto que ya éste había atribuido al gusto el significado de representar la transición del disfrute sensorial al sentimiento

1. Puede resumirse de este modo lo que aparece fundamentado en las cartas *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, por ejemplo en la carta 15: «debe ser algo común entre instinto formal e instinto material, esto es, debe ser un instinto lúdico».

moral[2]. Pero desde el momento en que Schiller proclama el arte como una introducción a la libertad, se remite más a Fichte que a Kant. El libre juego de la capacidad de conocimiento, en el que Kant había basado el apriori del gusto y del genio, se entiende en Schiller antropológicamente desde la base de la teoría de los instintos de Fichte: el instinto lúdico obraría la armonía entre el instinto de la forma y el instinto de la materia. El objetivo de la educación estética es el cultivo de este instinto.

Y esto tuvo amplias consecuencias. Ahora el arte se opone a la realidad práctica como arte de la apariencia bella, y se entiende desde esta oposición. En el lugar de la relación de complementación positiva que había determinado desde antiguo las relaciones de arte y naturaleza, aparece ahora la oposición entre apariencia y realidad. Tradicionalmente el «arte», que abarca también toda trasformación consciente de la naturaleza para su uso humano, se determina como ejercicio de una actividad complementadora y enriquecedora en el marco de los espacios dados y liberados por la naturaleza[3]. También las «bellas artes», vistas desde este horizonte, son un perfeccionamiento de la realidad y no un enmascaramiento, una ocultación o incluso una deformación de la misma. Pero desde el momento en que lo que acuña al concepto del arte es la oposición entre realidad y apariencia queda roto aquel marco abarcante que constituía la naturaleza. El arte se convierte en un punto de vista propio y funda una pretensión de dominio propia y autónoma.

Allí donde domina el arte rigen las leyes de la belleza, y los límites de la realidad son trasgredidos. Es el «reino ideal» que hay que defender contra toda limitación, incluso contra la tutela moralista del estado y de la sociedad. Este desplazamiento interno de la base ontológica de la estética de Schiller no es ajeno al hecho de que también su grandioso comienzo en las *Cartas sobre la educación estética* se trasforme ampliamente a lo largo de su exposición. Es conocido que de la idea primera de una educación a través del arte se acaba pasando a una educación para el arte. En lugar de la verdadera libertad moral y política, para la que el arte debía representar una preparación, aparece la formación de un «estado estético», de una sociedad

2. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, ³1799, 164.
3. ἡ τὲχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἅ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται: Aristóteles, Phys. B 8, 199 a 15.

cultural interesada por el arte [4]. Pero con esto se coloca también en una nueva oposición a la superación del dualismo kantiano entre el mundo de los sentidos y el mundo de las costumbres, que estaba representada por la libertad del juego estético y por la armonía de la obra de arte. La reconciliación de ideal y vida en el arte es meramente una conciliación particular. Lo bello y el arte sólo confieren a la realidad un brillo efímero y deformante. La libertad del ánimo hacia la que conducen ambos sólo es verdadera libertad en un estado estético, no en la realidad. Sobre la base de la reconciliación estética del dualismo kantiano entre el ser y el deber se abre así un dualismo más profundo e insoluble. Es frente a la prosa de la realidad enajenada, donde la poesía de la conciliación estética tiene que buscar su propia autoconciencia.

El concepto de realidad, al que Schiller opone la poesía no es desde luego ya kantiano. Pues, como ya vimos, Kant parte siempre de la belleza natural. Pero en cuanto que el mismo Kant, por mor de su crítica a la metafísica dogmática, había restringido el concepto del conocimiento a la posibilidad de la «ciencia natural pura», otorgando así validez indiscutible al concepto nominalista de la realidad, la perplejidad ontológica en la que se encuentra la estética del XIX se remite en realidad en última instancia al propio Kant. Bajo el dominio del prejuicio nominalista el ser estético no se puede concebir más que de una manera insuficiente e incorrecta.

En el fondo la liberación respecto a los conceptos que más estaban obstaculizando una comprensión adecuada del ser estético se la debemos a la crítica fenomenológica contra la psicología y la epistemología del siglo XIX. Esta crítica logró mostrar lo erróneos que son todos los intentos de pensar el modo de ser de lo estético partiendo de la experiencia de la realidad, y de concebirlo como una modificación de ésta [5]. Conceptos como imitación, apariencia, desrealización, ilusión, encanto, ensueño, están presuponiendo la referencia a un ser auténtico del que el ser estético sería diferente. En cambio la vuelta fenomenológica a la experiencia estética enseña que ésta no piensa en modo alguno desde el marco de esta referencia y que por el contrario ve la auténtica verdad en lo que ella experimenta. Tal es la razón de que por su esencia misma la

4. *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, carta 27. Cf. la todavía excelente exposición de este proceso por H. Kuhn, *Die Vollendung der klassischen deutschen Aesthetik durch Hegel*, Berlin 1931.

5. Cf. E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild:* Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung XI (1930).

experiencia estética no se pueda sentir decepcionada por una experiencia más auténtica de la realidad. Al contrario, es común a todas las modificaciones mencionadas de la experiencia de la realidad el que a todas ellas les corresponda esencial y necesariamente la experiencia de la decepción. Lo que sólo era aparente se ha revelado por fin, lo que estaba desrealizado se ha vuelto real, lo que era encantamiento pierde su encanto, lo que era ilusión es ahora penetrado, y lo que era sueño, de esto ya hemos despertado. Si lo estético fuera apariencia en este sentido, su validez —igual que los terrores del sueño— sólo podría regir mientras no se dudase de la realidad de la apariencia; con el despertar perdería toda su verdad.

El relegamiento de la determinación ontológica de lo estético al concepto de la apariencia estética tiene pues su fundamento teórico en el hecho de que el dominio del modelo cognoscitivo de la ciencia natural acaba desacreditando todas las posibilidades de conocer que queden fuera de esta nueva metodología.

Quisiera recordar aquí que en el pasaje de Hermholtz del que hemos partido, ese momento distinto que caracteriza al trabajo de las ciencias del espíritu frente a las de la naturaleza no encuentra mejor caracterización que el adjetivo «artístico». Con esta relación teórica se corresponde positivamente lo que podríamos llamar la conciencia estética. Ésta está dada con el «punto de vista del arte» que Schiller fundó por primera vez. Pues así como el arte de la «bella apariencia» se opone a la realidad, la conciencia estética implica una enajenación de ésta; es una figura del «espíritu enajenado», como Hegel reconoce y caracteriza a la *formación (Bildung)* [6]. El poder comportarse estéticamente es un momento de la conciencia culta. En la conciencia estética encontramos los rasgos que caracterizan a esta conciencia culta: elevación hacia la generalidad, distanciamiento respecto a la particularidad de las aceptaciones o rechazos inmediatos, el dejar valer aquello que no responde ni a las propias expectativas ni a las propias preferencias.

Un poco más arriba hemos ilustrado el significado del concepto de *gusto* en este contexto. Y sin embargo la unidad de un ideal del gusto, que caracteriza y une a una sociedad, se distingue característicamente de todo lo que constituye la figura de la formación estética. Todavía el gusto se rige por un ba-

6. En Hegel esta «Bildung» abarca todo lo que es formación del individuo en contenidos supraindividuales, incluso la capacitación profesional intelectual y científica (N. del T.).

remo de contenido. Lo que es vigente en una sociedad, el gusto que domina en ella, todo esto acuña la comunidad de la vida social. La sociedad elige y sabe lo que le pertenece y lo que no entra en ella. La misma posesión de intereses artísticos no es para ella ni arbitraria ni universal por su idea, sino que lo que crean los artistas y lo que valora la sociedad forma parte en conjunto de la unidad de un estilo de vida y de un ideal de gusto.

En cambio la idea de la formación estética tal como procede de Schiller consiste precisamente en no dejar valer ningún baremo de contenido, y en disolver toda unidad de pertenencia de una obra de arte respecto a su mundo. Esto está expresado en la expansión universal de la posesión que se atribuye a sí misma la conciencia formada estéticamente. Todo aquello a lo que atribuye «calidad» es cosa suya. Y de entre este conjunto ella ya no es capaz de elegir nada, porque no es ni quiere ser nada por referencia a lo cual pudiera valorarse una selección. Como conciencia estética ha reflexionado hasta saltar los límites de todo gusto determinante y determinado, y representa en esto un grado cero de determinación. Para ella la obra de arte no pertenece a su mundo, sino que a la inversa es la conciencia estética la que constituye el centro vivencial desde el cual se valora todo lo que vale como arte.

Lo que nosotros llamamos obra de arte y vivimos como estético, reposa, pues, sobre un rendimiento abstractivo. En cuanto que se abstrae de todo cuanto constituye la raíz de una obra como su contexto original vital, de toda función religiosa o profana en la que pueda haber estado y tenido su significado, la obra se hace patente como «obra de arte pura». La abstracción de la conciencia estética realiza pues algo que para ella misma es positivo. Descubre y permite tener existencia por sí mismo a lo que constituye a la obra de arte pura. A este rendimiento suyo quisiera llamarlo «distinción estética».

Con este nombre —y a diferencia de la distinción que realiza en sus elecciones y rechazos el gusto determinado y lleno de contenido— queremos designar la abstracción que sólo elige por referencia a la calidad estética como tal. Esta tiene lugar en la autoconciencia de la «vivencia estética». La obra auténtica es aquélla hacia la que se orienta la vivencia estética; lo que ésta abstrae son los momentos no estéticos que le son inherentes: objetivo, función, significado de contenido. Estos momentos pueden ser muy significativos en cuanto que incardinan la obra en su mundo y determinan así toda la plenitud de significado que le es originalmente propia. Pero la esencia

artística de la obra tiene que poder distinguirse de todo esto. Precisamente lo que define a la conciencia estética es su capacidad de realizar esta distinción de la intención estética respecto a todo lo extraestético. Lo suyo es abstraer de todas las condiciones de acceso bajo las cuales se nos manifiesta una obra. Es, pues, una distinción específicamente estética. Distingue la calidad estética de una obra respecto a todos los momentos de contenido que nos determinan a tomar posiciones de contenido, morales o religiosas, y sólo se refiere a la obra en su ser estético. En las artes reproductivas distingue también el original (la poesía, la composición) de su ejecución, y lo hace de manera que la intención estética pueda ser tanto el original frente a su reproducción como la reproducción en sí misma, a diferencia del original o de otras posibles acepciones de éste. La soberanía de la conciencia estética consiste en hacer por todas partes esta clase de distinciones estéticas y en poder verlo todo «estéticamente».

La conciencia estética posee así el carácter de la simultaneidad, pues pretende que en ella se reúne todo lo que tiene valor artístico. La forma de reflexión en la que ella se mueve en calidad de estética es, pues, sólo presente. En cuanto que la conciencia estética atrae a la simultaneidad todo aquello cuya validez acepta, se determina a sí misma al mismo tiempo como histórica. Y no es sólo que incluya conocimiento histórico y lo use como distintivo [7]; la disolución de todo gusto con un contenido determinado, que le es propia por ser estética, se expresa también en la creación de los artistas que se vuelven hacia la historia. La pintura histórica, que no debe su origen a una necesidad contemporánea de representación sino a la representación desde una reflexión histórica; la novela histórica, así como sobre todo las formas historizantes que adopta la arquitectura del XIX con sus inacabables reminiscencias de estilo, todo esto muestra hasta qué punto están unidos el momento estético y el histórico en la conciencia de la formación.

Podría argüirse que la simultaneidad no se origina sólo en la distinción estética sino que es desde siempre un producto integrador de la vida histórica. Al menos las grandes obras arquitectónicas se adentran en la vida del presente como testimonios vivos del pasado, y toda conservación de lo antiguo en usos y costumbres, en imágenes y adornos, hace otro tanto en cuanto que proporciona a la vida actual algo que procede

7. La ilusión de hacer citas como juego social es característico de esto.

de épocas anteriores. Sin embargo, la conciencia de la formación estética es muy distinta de esto. No se entiende a sí misma como este género de integración de los tiempos, sino que la simultaneidad que le es propia tiene su base en la relatividad histórica del gusto, de la que ella guarda conciencia. La contemporaneidad fáctica sólo se convierte en una simultaneidad de principio cuando aparece una disposición fundamental a no rechazar inmediatamente como mal gusto cualquier gusto que difiera del propio que uno entiende como «bueno». En el lugar de la unidad de un solo gusto aparece así un sentimiento dinámico de la calidad [8].

La «distinción estética» que activa a la conciencia estética como tal, se otorga entonces a sí misma una existencia propia exterior. Demuestra su productividad disponiendo para la simultaneidad sus propios locales: la «biblioteca universal» en el ámbito de la literatura, el museo, el teatro permanente, la sala de conciertos... Pero conviene poner en claro la diferencia de estos nuevos fenómenos frente a lo antiguo: el museo, por ejemplo, no es simplemente una colección que se abre al público. Las viejas colecciones (tanto en la corte como en las ciudades) reflejaban la elección de un determinado gusto y contenían preferentemente los trabajos de una misma «escuela» a la que se atribuía una cierta ejemplaridad. El museo, en cambio, es una colección de tales colecciones; su perfección estriba, y esto es significativo, en ocultar su propia procedencia de tales colecciones, bien reordenando históricamente el conjunto, bien completando unas cosas con otras hasta lograr un todo abarcante. Los teatros permanentes o la organización de conciertos en el siglo pasado muestran también cómo los programas se van alejando cada vez más de las creaciones contemporáneas y adaptándose a la necesidad de autoconfirmación que caracteriza a la sociedad cultural que soporta tales instituciones. Incluso formas artísticas que parecen oponerse tan palmariamente a la simultaneidad de la vivencia estética, como es la arquitectura, se ven sin embargo atraídas a ella por la moderna técnica reproductiva que convierte los edificios en imágenes por el moderno turismo que trasforma el viajar en un hojear libros ilustrados [9].

8. Cf. ahora la magistral exposición de esta evolución en W. Weidlé, *Die Sterblichkeit der Musen*.

9. Cf. A. Malraux, *Le musée imaginaire*, y W. Weidlé, *Les abeilles d' Aristée*, Paris 1954. Sin embargo aquí no aparece la verdadera consecuencia que atrae nuestro interés hermenéutico, ya que Weidlé —en la crítica de lo puramente estético— retiene el acto creador como norma, como

De este modo, en virtud de la «distinción estética» por la que la obra se hace perteneciente a la conciencia estética, aquélla pierde su lugar y el mundo al que pertenece. Y a esto responde en otro sentido el que también el artista pierda su lugar en el mundo. Esto se hace muy patente en el descrédito en que ha caído lo que se llama «arte por encargo». En la conciencia pública dominada por la era del arte vivencial, hace falta recordar expresamente que la creación por inspiración libre, sin encargo, sin un tema prefijado y sin una ocasión determinada, ha sido en épocas pasadas más bien el caso excepcional en la creación artística, mientras que hoy día consideramos al arquitecto como un fenómeno *sui generis* por el hecho de que en su producción no está tan libre de encargo y ocasión como el poeta, el pintor, o el músico. El artista libre crea sin encargo. Incluso se diría que su característica es la total independencia de su creación, y esto es lo que le confiere socialmente los rasgos del marginado, cuyas formas de vida no se miden según los patrones de la moralidad pública. El concepto de la bohemia, procedente del XIX, refleja bien este proceso. La patria de las gentes itinerantes se convierte en el concepto genérico de estilo de vida del artista.

Pero al mismo tiempo este artista que es «tan libre como el pájaro o como el pez» se carga con una vocación que le convierte en una figura ambigua. Pues una sociedad culta, separada ya de sus tradiciones religiosas, espera del arte más de lo que corresponde a la conciencia estética desde el «punto de vista del arte». La exigencia romántica de una nueva mitología, tal como resuena en F. Schlegel, Schelling, Hölderlin y el joven Hegel[10], pero que vive también por ejemplo en los ensayos y reflexiones artísticos del pintor Runge, confiere al artista y a su tarea en el mundo la conciencia de una nueva consagración. Se convierte en algo así como un «redentor mundano» (Immermann), cuyas creaciones en lo pequeño deben lograr la redención de la perdición en la que espera un mundo sin salvación. Esta pretensión ha determinado desde entonces la tragedia del artista en el mundo. Pues el cumplimiento que encuentra esta pretensión no es nunca más que particular. Y en realidad esto significa su refutación. La búsqueda experimental de nuevos símbolos o de una nueva «leyenda»

un acto «que precede a la obra pero que penetra por completo en la obra misma y que yo concibo y contemplo cuando concibo y contemplo la obra» (citado según la traducción alemana, *Die Sterblichkeit der Musen*, 181).

10. Cf. F. Rosenzweig, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, 1917, 7.

capaz de unir a todos puede desde luego reunir un público a su alrededor y crear una comunidad. Pero como cada artista encuentra así su comunidad, la particularidad de la formación de tales comunidades no atestigua sino la realización de la disgregación. Sólo la figura universal de la formación estética une a todos.

El verdadero proceso de formación, esto es, de la elevación hacia la generalidad, aparece aquí disgregado en sí mismo. La «habilidad de la reflexión pensante para moverse en generalidades y colocar cualquier contenido bajo puntos de vista aducidos y revestirlo así con ideas», es según Hegel el modo de no entrar en el verdadero contenido de las ideas. A este libre desparramarse del espíritu en sí mismo Immermann le llama «dilapidador» [11]. Con ello describe la situación creada por la literatura clásica y la filosofía de la época de Goethe, en la que los epígonos encontraron hechas todas las formas del espíritu y confundieron con ello el verdadero rendimiento de la formación, el trabajo de eliminar lo extraño y rudo, con el disfrute de la misma. Se había vuelto *fácil* hacer buena poesía, y por eso era tanto más difícil convertirse en un buen poeta.

2. Crítica de la abstracción de la conciencia estética.

Volvámonos ahora al concepto de la distinción estética, del que ya hemos descrito la imagen de su formación, y desarrollemos las dificultades teóricas que contiene el *concepto de lo estético*. Es evidente que la abstracción que produce lo «puramente estético» se cancela a sí misma. Creo que esto queda claro en el intento más consecuente de desarrollar una estética sistemática partiendo de las distinciones kantianas, intento que debemos a Richard Hamann [12]. El intento de Hamann se caracteriza porque retrocede realmente a la intención trascendental de Kant y desmonta con ello el patrón unilateral del arte vivencial. Al elaborar por igual el momento estético en todos los lugares en que aparece, adquieren rango estético también las formas especiales que están vinculadas a algún objetivo, como el arte monumental o el de los carteles. Pero también aquí retiene Hamann la tarea de la distinción estética, pues distingue en ellos lo que es estético de las referencias extraestéticas en las que se encuentran, igual que nosotros podemos ha-

11. Por ejemplo en sus *Epigonen.*
12. R. Hamann, *Aesthetik,* ²1921.

blar, al margen de la experiencia del arte, de que alguien se comporta estéticamente. De este modo se devuelve a la estética toda su extensión y se reinstaura el planteamiento trascendental que había sido abandonado por el punto de vista del arte y por su escisión entre la apariencia bella y la ruda realidad. La vivencia estética es indiferente respecto a que su objeto sea real o no, respecto a que la escena sea el escenario o la vida. La conciencia estética posee una soberanía sin restricciones sobre todo.

Sin embargo, el intento de Hamann fracasa en el lugar inverso: en el concepto del arte, que él saca tan consecuentemente del ámbito de lo estético que acaba haciéndolo coincidir con el del virtuosismo [13]. La «distinción estética» se ve llevada aquí hasta el extremo; acaba abstrayendo incluso el arte.

El concepto estético fundamental del que parte Hamann es el de la «significatividad propia de la percepción». Con este concepto se quiere decir evidentemente lo mismo que con la teoría kantiana de la coincidencia, adecuada al fin, con el estado de nuestra capacidad de conocimiento en general. Igual que para Kant, también para Hamann debe quedar con ello en suspenso el patrón, tan esencial para el conocimiento, del concepto o del significado. Lingüísticamente hablando, la «significatividad» es una formación secundaria de «significado», que desplaza significativamente la referencia a un significado determinado hacia lo incierto. Lo que es «significativo» es algo que posee un significado desconocido (o no dicho). Pero «significatividad propia» es un concepto que va aún más lejos. Lo que es significativo por sí mismo —autosignificativo— en vez de heterosignificativo pretende cortar toda referencia con aquello que pudiera determinar su significación. ¿Pero puede un concepto como éste proporcionar a la estética una sustentación firme? ¿Puede usarse el concepto de «autosignificatividad» para una percepción en general? ¿No hay que conceder también al concepto de la «vivencia» estética lo que conviene igualmente a la percepción: que percibe lo verdadero y se refiere así al conocimiento?

De hecho será bueno recordar en este punto a Aristóteles, que mostró que toda ἀίσθησις tiene que ver con una generalidad aunque cada sentido tenga su campo específico y en consecuencia lo que está dado en él inmediatamente no sea general. Sin embargo, la percepción específica de un dato sensible como tal es una abstracción. En realidad lo que nos está dado

13. *Kunst und Können*, en *Logos*, 1933.

sensiblemente sólo lo vemos cada vez por referencia a una generalidad. Reconocemos, por ejemplo, cierto fenómeno blanco como una persona [14].

Es seguro que el ver «estético» se caracteriza porque no refiere rápidamente su visión a una generalidad, al significado que conoce o al objetivo que tiene planeado o cosa parecida, sino que se detiene en esta visión como estética. Sin embargo, no por eso dejamos de establecer esta clase de referencias cuando vemos, esto es, ese fenómeno blanco que admiramos como estético no dejamos por eso de verlo como una persona. Nuestra percepción no es nunca un simple reflejo de lo que se ofrece a los sentidos.

Por el contrario la psicología más reciente, sobre todo la aguda crítica que plantea Scheler contra el concepto de la pura percepción «de estimulación recíproca» [15], enlazando con W. Koehler, E. Strauss y M. Wertheimer, entre otros, ha venido a mostrar que este concepto procede de un dogmatismo epistemológico. Su verdadero sentido es únicamente normativo, ya que la reciprocidad de la estimulación representaría el resultado final ideal de la reducción de todas las fantasías instintivas, la consecuencia de una enorme sobriedad que permitiría al final percibir exactamente lo que hay —en vez de las representaciones meramente supuestas por la fantasía instintiva—. Pero esto significa que la percepción pura, definida por el concepto de la adecuación al estímulo, sólo representaría un caso límite ideal.

A esto se añade, sin embargo, otra cuestión más. Tampoco una percepción pensada como adecuada podría ser nunca un mero reflejo de lo que hay; seguiría siendo siempre su acepción como tal o cual cosa. Toda acepción como... articula lo que hay abstrayendo de... y atendiendo a..., reuniendo su visión como...; y todo esto puede a su vez estar en el centro de una observación o bien ser meramente «co-percibido», quedando al margen o por detrás. No cabe duda de que el ver es siempre una lectura articulada de lo que hay, que de hecho no ve muchas de las cosas que hay, de manera que éstas acaban no estando ahí para la visión; pero además, y guiado por sus propias anticipaciones, el ver «pone» lo que no está ahí. Piénsese, por ejemplo, en la tendencia inercial que opera en la misma visión, que hace que en general las cosas se vean siempre en lo posible de la misma manera.

14. Aristoteles, *De anima*, 425 a 25.
15. M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926, 397 s.

Esta crítica a la teoría de la percepción pura, que ha tomado cuerpo en la experiencia pragmática, ha recibido luego de Heidegger una consideración fundamental. Con ello ha adquirido también validez para la conciencia estética, aunque en ella la visión no se limite a «mirar más allá» de lo que ve, buscando por ejemplo su utilidad general para algo, sino que se detiene en la misma visión. El mirar y percibir con detenimiento no es ver simplemente el puro aspecto de algo, sino que es en sí mismo una acepción de este algo como... El modo de ser de lo percibido «estéticamente» no es un estar dado. Allí donde se trata de una representación dotada de significado —así por ejemplo en los productos de las artes plásticas— y en la medida en que estas obras no son abstractas e inobjetivas, su significatividad es claramente directriz en el proceso de la lectura de su aspecto. Sólo cuando «reconocemos» lo representado estamos en condiciones de «leer» una imagen; en realidad y en el fondo, sólo entonces hay tal imagen. Ver significa articular. Mientras seguimos probando o dudando entre formas variables de articulación, como ocurre con ciertas imágenes que pueden representar varias cosas distintas, no estamos viendo todavía lo que hay. Este tipo de imágenes son en realidad una perpetuación artificiosa de esta vacilación, el «tormento» del ver. Algo parecido ocurre con las obras de arte lingüísticas. Sólo cuando entendemos un texto —cuando por lo menos dominamos el lenguaje en el que está escrito— puede haber para nosotros una obra de arte lingüística. Incluso cuando oímos música absoluta tenemos que «comprenderla». Sólo cuando la comprendemos, cuando es «clara» para nosotros, se nos aparece como una construcción artística. Aunque la música absoluta sea como tal un puro movimiento de formas, una especie de matemática sonora, y no existan contenidos significativos y objetivos que pudiéramos percibir en ella, la comprensión mantiene no obstante una referencia con lo significativo. Es la indeterminación de esta referencia la que constituye la relación significativa específica de esta clase de música[16].

16. Las nuevas investigaciones sobre la relación entre música vocal y música absoluta que debemos a Georgiades (*Musik und Sprache*, 1954) me parecen confirmar este nexo. Tengo la impresión de que la discusión contemporánea sobre el arte abstracto está a punto de perderse en una oposición abstracta entre «objetividad» e «inobjetividad». En el concepto de la abstracción se pone actualmente de hecho un acento verdaderamente polémico. Sin embargo lo polémico presupone siempre una cierta comunidad. El arte abstracto nunca se deshace por completo de la referencia a la objetividad, sino que la mantiene bajo la forma de la privación. Más

El mero ver, el mero oír, son abstracciones dogmáticas que reducen artificialmente los fenómenos. La percepción acoge siempre significación. Por eso es un formalismo invertido, y que desde luego no puede remontarse a Kant, querer ver la unidad de la construcción estética únicamente en su forma y por oposición a su contenido. Con el concepto de la forma Kant tenía presente algo muy distinto. En él el concepto de forma designa la constitución de la formación estética, pero no frente al contenido lleno de significado de una obra de arte, sino frente al estímulo sólo sensorial de lo material[17]. El llamado contenido objetivo no es una materia que esté esperando su conformación posterior, sino que en la obra de arte el contenido está ya siempre trabado en la unidad de forma y significado.

El término «motivo», tan usual en el lenguaje de la pintura, puede ilustrar esto. El motivo puede ser tanto objetivo como abstracto; en cualquier caso, y desde el punto de vista ontológico, es inmaterial (ἄνευ ὕλης). Esto no significa en modo alguno que carezca de contenido. Algo es un motivo por el hecho de que posee unidad de una manera convincente y de que el artista la ha llevado a cabo como unidad de un sentido, igual que el que la percibe la comprende también como unidad. Kant habla en este contexto de «ideas estéticas», en las cuales se piensan «muchas cosas innombrables»[18]. Es su manera de ir más allá de la pureza trascendental de lo estético y de reconocer el modo de ser del arte. Ya antes hemos podido mostrar lo lejano que le hubiera resultado querer evitar la «intelectuación» del puro placer estético en sí. Los arabescos no son en modo alguno su ideal estético sino meramente un ejemplo metódico eminente. Para poder hacer justicia al arte, la estética tiene que ir más allá de sí misma y renunciar a la

allá de esto tampoco puede llegar, ya que nuestro ver es y seguirá siendo un «ver objetos»; una visión estética sólo puede darse apartándose de los hábitos de la visión de «objetos» orientada siempre hacia lo práctico; y cuando uno se aparta de algo tiene que verlo, tiene que seguir teniéndolo presente. Algo parecido expresan las tesis de Bernhard Berenson: «Lo que designamos en general con el término "ver" es una confluencia orientada hacia algún objetivo...». «Las artes plásticas son un compromiso entre lo que vemos y lo que sabemos» (*Sehen und Wissen:* Die Neue Rundschau (1959) 55-57).

17. Cf. R. Odebrecht, *o. c.* El que Kant, siguiendo un prejuicio clasicista, oponga el color a la forma y lo cuente entre los estímulos no debe inducir a error a nadie que conozca la pintura moderna en la que se construye con colores.

18. *Kritik der Urteilskraft*, 197.

«pureza»[19] de lo estético. ¿Pero encuentra con ello una posición realmente firme? En Kant el concepto del genio había poseído una función trascendental con la que se fundamentaba el concepto del arte. Ya habíamos visto cómo este concepto del genio se amplía en sus sucesores hasta convertirse en la base universal de la estética. ¿Pero es realmente adecuado el concepto del genio para esta función?

Ya la conciencia del artista actual parece contradecir esto. En los últimos tiempos se ha producido una especie de ocaso del genio. La imagen de la inconsciencia sonambulesca con la que crea el genio —una idea que de todos modos puede legitimarse por la autodescripión de Goethe en su modo de producción poética— nos parece hoy día de un romanticismo falso. Un poeta como Paul Valéry le ha opuesto el patrón de un artista e ingeniero como Leonardo da Vinci, en cuyo ingenio total no se podían distinguir aún la artesanía, la invención mecánica y la genialidad artística[20]. En cambio la conciencia más general sigue estando determinada por los efectos del culto al genio en el siglo XVIII y de la sacralización de lo artístico que, según hemos visto, caracterizaba a la sociedad burguesa del XIX. Se confirma aquí que el concepto del genio está concebido en el fondo desde el punto de vista del observador. Este viejo concepto parece convincente no al espíritu creador, sino al espíritu que juzga. Lo que se le presenta al observador como un milagro del que es imposible comprender que alguien haya podido hacerlo, se proyecta en el carácter milagroso de una creación por inspiración genial. Los creadores mismos pueden, al observarse, hacer uso de esta misma concepción, y es seguro que el culto al genio que caracteriza al XVIII fue también alimentado por los creadores mismos[21]. Sin embargo, ellos no llegaron nunca tan lejos en su autoapoteosis como les reconoció la sociedad burguesa. La auto-

19. Algún día habría que escribir la historia de la «pureza». H. Sedlmayr, *Die Revolutionen der modernen Kunst*, 1955, 100, remite al purismo calvinista y al deísmo de la Ilustración. Kant, que ejerció una influencia decisiva en el lenguaje conceptual de la filosofía del siglo XIX, enlaza directamente con la teoría pitagórico-platónica de la pureza en la antigüedad (Cf. G. Mollowitz, *Kants Platoauffassung*, en *Kantstudien*, 1935). ¿Es el platonismo la raíz común de todos los «purismos» modernos? Respecto a la *catharsis* en Platón cf. la tesis doctoral de W. Schmitz presentada en Heidelberg, *Elentik und Dialektik als Katharsis*, 1953.

20. P. Valéry, *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci et son annotation marginale*, en *Variété I*.

21. Cf. mi estudio sobre el símbolo de Prometeo, *Vom geistigen Lauf des Menschen*, 1949.

comprensión de los creadores siempre ha sido mucho más sobria. El que crea sigue viendo posibilidades de hacer y poder, y cuestiones de «técnica», allí donde el observador busca inspiración, misterio y profundo significado [22].

Si tenemos en cuenta esta crítica a la teoría de la productividad inconsciente del genio, volvemos a encontrarnos con la problemática que Kant resolvió con la función trascendental que atribuyó al concepto del genio. ¿Qué es una obra de arte, y cómo se distingue de un producto artesanal o incluso de una «chapuza», es decir, de algo estéticamente despreciable? Para Kant y para el idealismo la obra de arte se definía como la obra del genio. Su carácter de ser lo perfectamente logrado y ejemplar se avalaba en el hecho de que ofrecía al disfrute y a la observación un objeto inagotable para detenerse en él e interpretarlo. El que a la genialidad de la creación le corresponda una genialidad de su disfrute es algo que está ya en la teoría kantiana del gusto y del genio, y que aparece más expresamente en las doctrinas de K. Ph. Moritz y de Goethe.

¿Cómo podría pensarse ahora la diferencia entre el producto artesano y la creación artística, así como la esencia del disfrute artístico, sin recurrir al concepto del genio?

¿Cómo puede pensarse aunque no sea más que la perfección de una obra de arte, su acabamiento? Lo que se hace y se produce en otros terrenos tiene el patrón de su perfección en su propio objetivo, esto es, se determina por el uso que ha de hacerse de ello. La producción toca a su fin y lo hecho está acabado cuando puede satisfacer al objetivo para el que está determinado [23]. ¿Cómo pensar en cambio el patrón del acabamiento de una obra de arte? Por muy racional y sobriamente que se considere la «producción» artística, mucho de lo que llamamos obra de arte no está determinado para uso alguno y desde luego ninguna obra de arte se mide por su estar lista para tal o cual objetivo. ¿Habrá que imaginar entonces el ser de dicha obra como la interrupción de un proceso de configuración que virtualmente apunta aún más lejos? ¿Es que la obra de arte no es en principio acabable?

De hecho Paul Valéry veía las cosas de este modo. Tampoco retrocedió ante la consecuencia que se sigue de ello para el que se enfrenta con una obra de arte e intenta compren-

22. En este punto estriba la razón metodológica de la «estética de los artistas» exigida por Dessoir y otros.

23. Cf. las observaciones de Platón sobre la primacía cognitiva que detenta el usuario frente al productor: *Rep.* X, 601 c.

derla. Pues si ha de ser verdad que la obra de arte no es acabable en sí misma, ¿con qué podría medirse la adecuación de su percepción y comprensión? La interrupción casual y arbitraria de un proceso de configuración no puede contener por sí misma nada realmente vinculante [24]. En consecuencia debe quedar en manos del receptor lo que éste haga con lo que tiene delante. Una manera de comprender una construcción cualquiera no será nunca menos legítima que otra. No existe ningún baremo de adecuación. No es sólo que el poeta mismo carezca de él; con esto estaría también de acuerdo la estética del genio. Es que de hecho todo encuentro con una obra posee el rango y el derecho de una nueva producción.

Esto me parece de un nihilismo hermenéutico insostenible. Cuando Valéry extrae en alguna ocasión este tipo de consecuencias para su propia obra [25] con el fin de oponerse al mito de la producción inconsciente del genio, creo que es él el que de hecho queda preso en él; en ello trasfiere al lector e intérprete los plenos poderes de la creación absoluta que él mismo no desea ejercer. La genialidad de la comprensión no proporciona en realidad una información mucho mejor que la genialidad de la creación.

Esta misma aporía se presenta cuando en vez de partir del concepto del genio se parte del concepto de la vivencia estética. Este problema ha sido puesto de manifiesto por el artículo verdaderamente básico de G. Lukács, *Die Subjekt-Objekt-Beziehung in der Asthetik* [26]. El autor atribuye a la esfera estética una estructura heraclítea, y quiere decir con ello que la unidad del objeto estético no es realmente un dato. La obra de arte es sólo una forma vacía, un mero punto crucial en la posible multiplicidad de las vivencias estéticas; sólo en ellas «está ahí» el objeto estético. Como puede verse, la consecuencia necesaria de la estética vivencial es la absoluta discontinuidad, la disgregación de la unidad del objeto estético en la pluralidad de las vivencias. Enlazando con las ideas de Lukács formula Oskar Becker: «Hablando temporalmente la obra sólo es en un momento (esto es, ahora), es «ahora» esta

24. Fue el interés por esta cuestión lo que me guió en mis propios estudios sobre Goethe. Cf. *Vom geistigen Lauf des Menschen*: También mi conferencia *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins*: Rivista di Estetica III-A III 374-383.

25. *Variété* III, Commentaires de Charmes: «Mis versos tienen el sentido que se les dé».

26. En *Logos* VII, 1917-1918. Valéry compara la obra de arte ocasionalmente con un catalizador químico *(o. c.,* 83).

obra y ya ahora mismo ha dejado de serlo!»[27]. Y efectivamente, esto es consecuente. La fundamentación de la estética en la vivencia conduce al absoluto puntualismo que deshace tanto la unidad de la obra de arte como la identidad del artista consigo mismo y la del que comprende o disfruta[28].

En mi opinión el propio Kierkegaard había demostrado ya que esta posición es insostenible al reconocer las consecuencias destructivas del subjetivismo y al describir por primera vez la autoaniquilación de la inmediatez estética. Su teoría del estadio estético de la existencia está esbozada desde el punto de vista del moralista que ha descubierto lo insalvable e insostenible de una existencia reducida a la pura inmediatez y discontinuidad. Por eso su intento crítico reviste un significado tan fundamental, porque esta crítica de la conciencia estética revela las contradicciones internas de la existencia estética y obliga así a ésta a ir más allá de sí misma. Al reconocer que el estado estético de la existencia es en sí mismo insostenible se reconoce que también el fenómeno del arte plantea a la existencia una tarea: la de ganar, cara a los estímulos y a la potente llamada de cada impresión estética presente, y a pesar de ella, la continuidad de la autocomprensión que es la única capaz de sustentar la existencia humana[29].

Si se intentase proceder a una determinación óntica de la existencia estética construyéndola al margen de la continuidad hermenéutica de la existencia humana, creo que se malinterpretaría la verdad de la crítica de Kierkegaard. Aunque se puede reconocer que en el fenómeno estético se hacen patentes ciertos límites de la autocomprensión histórica de la existencia, que se corresponden con los límites que impone lo natural —lo cual, impuesto al espíritu como condición suya bajo formas como el mito, el sueño, emerge sin embargo hacia lo espiritual como prefiguración inconsciente de la vida consciente—, sin embargo con ello no nos está dado ningún lugar desde el cual pudiésemos ver desde fuera lo que nos limita y condiciona, y en consecuencia vernos a nosotros desde fuera como limitados y condicionados. Más aún, lo que queda cerrado a nuestra comprensión es experimentado por nosotros

27. O. Becker, *Die Hinfälligkeit des Schönen und die Abenteuerlichkeit des Künstlers*, en *Husserl-Festschrift*, 1928, 51.

28. Ya en K. Ph. Moritz, *Von der bildenden Nachahmung des Schönen*, 1788, 26 leemos: «En su génesis, en su devenir, la obra ha alcanzado ya su objetivo supremo».

29. Cf. H. Sedlmayr, *Kierkegaard über Picasso*, en *Wort und Wahrheit* V, 256 s.

como limitador, y forma parte así de la continuidad de la autocomprensión en la que el estar ahí humano se mueve. Con el conocimiento de la «caducidad de lo bello y el carácter aventurero del artista» no se caracteriza pues en realidad una constitución óntica exterior a la «fenomenología hermenéutica» del estar ahí, sino que más bien se formula la tarea, cara a esta discontinuidad del ser estético y de la experiencia estética, de hacer valer la continuidad hermenéutica que constituye nuestro ser[30].

El pantheón del arte no es una actualidad intemporal que se represente a la pura conciencia estética, sino que es la obra de un espíritu que se colecciona y recoge históriamente a sí mismo. También la experiencia estética es una manera de autocomprenderse. Pero toda autocomprensión se realiza al comprender algo distinto, e incluye la unidad y la mismidad de eso otro. En cuanto que en el mundo nos encontramos con la obra de arte y en cada obra de arte nos encontramos con un mundo, éste no es un universo extraño al que nos hubiera proyectado momentáneamente un encantamiento. Por el contrario, en él aprendemos a conocernos a nosotros mismos, y esto quiere decir que superamos en la continuidad de nuestro estar ahí la discontinuidad y el puntualismo de la vivencia. Por eso es importante ganar frente a lo bello y frente al arte un punto de vista que no pretenda la inmediatez sino que responda a la realidad histórica del hombre. La apelación a la inmediatez, a la genialidad del momento, al significado de la «vivencia» no puede mantenerse frente a la pretensión de continuidad y unidad de autocomprensión que eleva la existencia humana. La

30. En mi opinión las ingeniosas ideas de O. Becker sobre la «paraontología» entienden la «fenomenología hermenéutica» de Heidegger demasiado poco como una tesis metodológica y excesivamente como una tesis de contenido. Y desde el punto de vista del contenido la superación de esta paraontología que intenta el propio O. Becker reflexionando consecuentemente sobre esta problemática, vuelve exactamente al mismo punto que Heidegger había fijado metodológicamente. Se repite aquí la controversia sobre la «naturaleza», en la que Schelling quedó por debajo de la consecuencia metodológica de Fichte en su teoría de la ciencia. Si el proyecto de la paraontología se admite a sí mismo su carácter complementario, entonces tiene que ascender a un plano que abarque ambas cosas, a un esbozo dialéctico de la verdadera dimensión de la pregunta por el ser inaugurada por Heidegger; el propio Becker no reconoce esta dimensión como tal cuando pone como ejemplo de la dimensión «hiperontológica» el problema estético con el fin de determinar ontológicamente la *sub*jetividad del genio artístico (Cf. más recientemente su artículo *Künstler und Philosoph* en *Konkrete Vernunft*, Festschrift für E. Rothacker, 1958).

experiencia del arte no debe ser relegada a la falta de vinculatividad de la conicencia estética.

Positivamente esta concepción negativa significa que el arte es conocimiento, y que la experiencia de la obra de arte permite participar en este conocimiento.

Con ello queda planteada la cuestión de cómo se puede hacer justicia a la verdad de la experiencia estética y superar la subjetivización radical de lo estético que se inicia con la *Crítica de la capacidad de juicio estética* de Kant. Ya hemos mostrado que lo que movió a Kant a referir la capacidad de juicio estética íntegramente a un estado del sujeto fue una abstracción metodológica encaminada a lograr una fundamentación trascendental muy concreta. Esta abstracción estética se entendió sin embargo, más tarde, como cosa de contenido y se trasformó en la exigencia de comprender el arte «de manera puramente estética»; ahora podemos ver que esta exigencia abstractiva entra en una contradicción irreductible con la verdadera experiencia del arte.

¿No ha de haber, pues, en el arte conocimiento alguno? ¿No se da en la experiencia del arte una pretensión de verdad diferente de la de la ciencia pero seguramente no subordinada o inferior a ella? ¿Y no estriba justamente la tarea de la estética en ofrecer una fundamentación para el hecho de que la experiencia del arte es una forma especial de conocimiento? Por supuesto que será una forma distinta de la del conocimiento sensorial que proporciona a la ciencia los últimos datos con los que ésta construye su conocimiento de la naturaleza; habrá de ser también distinta de todo conocimiento racional de lo moral y en general de todo conocimiento conceptual. ¿Pero no será a pesar de todo conocimiento, esto es, mediación de verdad?

Es difícil hacer que se reconozca esto si se sigue midiendo con Kant la verdad del conocimiento según el concepto de conocimiento de la ciencia y según el concepto de realidad que sustentan las ciencias de la naturaleza. Es necesario tomar el concepto de la experiencia de una manera más amplia que Kant, de manera que la experiencia de la obra de arte pueda ser comprendida también como experiencia. Y para esto podemos echar mano de las admirables lecciones de Hegel sobre estética. El contenido de verdad que posee toda experiencia del arte está reconocido aquí de una manera soberbia, y al mismo tiempo está desarrollada su mediación con la conciencia histórica. De este modo la estética se convierte en una historia de las concepciones del mundo, esto es, en una historia de la verdad

tal y como ésta se hace visible en el espejo del arte. Con ello obtiene también un reconocimiento de principio la tarea que hemos formulado antes, la de justificar en la experiencia del arte el conocimiento mismo de la verdad.

Sólo en la estética gana su verdadera acuñación el para nosotros ya familiar concepto de la concepción del mundo, que aparece en Hegel por primera vez en la *Fenomenología del espíritu*[31] para caracterizar la expansión de la experiencia moral básica a una ordenación moral del mundo mismo, preconizada como postulado por Kant y Fichte. Es la multiplicidad y el cambio de las concepciones del mundo lo que ha conferido a este concepto la resonancia que nos es más cercana[32]. Y para esto el modelo más decisivo es la historia del arte, porque esta multiplicidad histórica no se deja abolir en la unidad del objetivo de un progreso hacia el arte verdadero. Por supuesto, Hegel sólo puede reconocer la verdad del arte superándola en el saber conceptual de la filosofía y construyendo la historia de las concepciones del mundo, igual que la historia del mundo y de la filosofía, a partir de la autoconciencia completa del presente. Pero tampoco aquí es conveniente ver sólo un camino erróneo, ya que con ello se supera ampliamente el ámbito del espíritu subjetivo. En esta superación está contenido un momento de verdad no caducada del pensamiento hegeliano. Es verdad que, en cuanto que la verdad del concepto se vuelve con ello todopoderosa y supera en sí cualquier experiencia, la filosofía de Hegel vuelve a negar el camino de la verdad que había reconocido en la experiencia del arte. Si intentamos defender la razón propia de éste, tendremos que dar cuenta por principio de lo que en este contexto quiere decir la verdad. Y son las ciencias del espíritu en su conjunto las que tienen que permitirnos hallar una respuesta a esta pregunta. Pues la tarea de éstas no es cancelar la multiplicidad de las experiencias, ni las de la conciencia estética ni las de la histórica, ni las de la conciencia religiosa ni las de la política, sino que tratan de comprenderlas, esto es, reconocerse en su verdad. Más tarde tendremos que ocuparnos de la relación entre Hegel

31. Ed. Hoffmeister, 424 s.

32. El término *Weltanschauung* (cf. A. Götze, *Euphorion*, 1924) retiene al principio todavía su referencia al *mundus sensibilis*, incluso en Hegel, en cuanto que es en el arte donde se encuentran las *Weltanschauungen* esenciales (*Aesth.* II, 131). Pero como para Hegel la determinatividad de la acepción del mundo es para el artista actual algo pasado, la pluralidad y relatividad de las acepciones del mundo se han vuelto cosa de la reflexión y de la interioridad.

y la autocomprensión de las ciencias del espíritu que representa la «escuela histórica», y cómo se reparte entre ambas lo que podría hacer posible una comprensión adecuada de lo que quiere decir la verdad en las ciencias del espíritu. En cualquier caso al problema del arte no podremos hacerle justicia desde la conciencia estética, sino sólo desde este marco más amplio.

Para empezar sólo hemos dado un primer paso en esta dirección al intentar corregir la autointerpretación de la conciencia estética y renovar la pregunta por la verdad del arte, pregunta en favor de la cual habla la experiencia estética. Se trata, pues, de ver la experiencia del arte de manera que pueda ser comprendida como experiencia. La experiencia del arte no debe falsearse como la posesión de una posición de formación estética, ni neutralizar con ello la pretensión que le es propia. Veremos más tarde que aquí está contenida una consecuencia hermenéutica de gran alcance, ya que *todo encuentro con el lenguaje del arte es encuentro con un acontecer inconcluso y es a su vez parte de este acontecer*. A esto es a lo que se trata de dar vigencia frente a la conciencia estética y su neutralización del problema de la verdad.

Cuando el idealismo especulativo intentó superar el subjetivismo y agnosticismo estéticos fundados en Kant elevándose al punto de vista del saber infinito, ya hemos visto que esta autorredención gnóstica de la finitud incluía la cancelación del arte en la filosofía. Por nuestra parte intentaremos retener el punto de vista de la finitud. En mi opinión lo que hace productiva la crítica de Heidegger contra el subjetivismo de la edad moderna es que su interpretación temporal del ser abre para ello algunas posibilidades nuevas. La interpretación del ser desde el horizonte del tiempo no significa, como se malinterpreta una y otra vez, que el estar ahí se temporalizase tan radicalmente que ya no se pudiera dejar valer nada eterno o perdurable, sino que habría de comprenderse a sí mismo enteramente por referencia al propio tiempo y futuro. Si fuera ésta la intención de Heidegger, no estaríamos ante una crítica y superación del subjetivismo sino meramente ante una radicalización «existencialista» del mismo, radicalización a la que podría profetizarse con toda certeza un futuro colectivista. Sin embargo la cuestión filosófica de la que se trata aquí es la que se plantea precisamente a este subjetivismo. Y éste sólo es llevado hasta su última consecuencia, con el fin de ponerlo en cuestión. La pregunta de la filosofía plantea cuál es el ser del comprenderse. Con tal pregunta supera básicamente el horizonte de este comprenderse. Poniendo al descubierto el

fundamento temporal que se oculta no está predicando un compromiso ciego por pura desesperación nihilista, sino que abre una experiencia hasta entonces cerrada y que está en condiciones de superar el pensamiento desde la subjetividad; a esta experiencia Heidegger le llama el *ser*.

Para poder hacer justicia a la experiencia del arte hemos empezado criticando a la conciencia estética. Después de todo la misma experiencia del arte reconoce que no puede aportar, en un conocimiento concluyente, la verdad completa de lo que experimenta. No hay aquí ningún progreso inexorable, ningún agotamiento definitivo de lo que contiene la obra de arte. La experiencia del arte lo sabe bien por sí misma. Y sin embargo, importa al mismo tiempo no tomar de la conciencia estética simplemente el modo como ella piensa su experiencia. Pues en última consecuencia ella la piensa, como ya hemos visto, bajo la forma de la discontinuidad de las vivencias. Y esta consecuencia nos ha resultado insostenible.

En lugar de esto preguntaremos a la experiencia del arte qué es ella en verdad y cuál es su verdad, aunque ella no sepa lo que es y aunque no pueda decir lo que sabe; también Heidegger planteó la cuestión de qué es la metafísica en oposición a lo que ésta opina de sí misma. En la experiencia del arte vemos en acción a una auténtica experiencia, que no deja inalterado al que la hace, y preguntamos por el modo de ser de lo que es experimentado de esta manera.

Veremos que con ello se nos abrirá también la dimensión en la que se replantea la cuestión de la verdad en el marco del «comprender» propio de las ciencias del espíritu.

Si queremos saber qué es la verdad en las ciencias del espíritu, tendremos que dirigir nuestra pregunta filosófica al conjunto del proceder de estas ciencias, y hacerlo en el mismo sentido en que Heidegger pregunta a la metafísica y en que nosotros mismos hemos interrogado a la conciencia estética. Tampoco nos estará permitido aceptar la respuesta que ofrezca la autocomprensión de las ciencias del espíritu, sino que tendremos que preguntarnos qué es en verdad su comprender. A la preparación de esta pregunta, tendrá que poder servir en particular la pregunta por la verdad del arte, ya que la experiencia de la obra de arte implica un comprender, esto es, representa por sí misma un fenómeno hermenéutico y desde luego no en el sentido de un método científico. Al contrario, el comprender forma parte del encuentro con la obra de arte, de manera que esta pertenencia sólo podrá ser iluminada partiendo del *modo de ser de la obra de arte*.

II. LA ONTOLOGIA DE LA OBRA DE ARTE Y SU SIGNIFICADO HERMENEUTICO

4

El juego como hilo conductor de la explicación ontológica

1. El concepto del juego [1]

Para ello tomaremos como primer punto de partida un concepto que ha desempeñado un papel de la mayor importancia en la estética: el concepto del *juego*. Sin embargo nos interesa liberar a este concepto de la significación subjetiva que presenta en Kant y en Schiller y que domina a toda la nueva estética y antropología. Cuando hablamos del juego en el contexto de la experiencia del arte, no nos referimos con él al comportamiento ni al estado de ánimo del que crea o del que disfruta, y menos aún a la libertad de una subjetividad que se activa a sí misma en el juego, sino al modo de ser de la propia obra de arte. Al analizar la conciencia estética ya habíamos

1. El término alemán correspondiente, *das Spiel*, posee una serie compleja de asociaciones semánticas que no tienen correlato en español, y que hacen difícil seguir el razonamiento que se plantea en los capítulos siguientes. La principal de estas asociaciones es la que lo une al mundo del teatro: una pieza teatral también es un *Spiel*, juego; los actores son *Spieler*, jugadores; la obra no se «interpreta» sino que se «juega»: *es wird gespielt*. De este modo el alemán sugiere inmediatamente la asociación entre las ideas de «juego» y «representación», ajena al español (N. del T.).

visto que oponiendo la conciencia estética al objeto no se hace justicia a la verdadera situación. Esta es la razón por la que cobra importancia el concepto del juego.

Es posible distinguir el juego mismo del comportamiento del jugador, el cual forma parte como tal de toda una serie de otros comportamientos de la subjetividad. Puede decirse por ejemplo que para el jugador el juego no es un caso serio, y que ésta es precisamente la razón por la que juega. Podríamos pues intentar determinar desde aquí el concepto del juego. Lo que no es más que juego no es cosa seria. El jugar está en una referencia esencial muy peculiar a la seriedad. No es sólo que tenga en esta relación su «objetivo». Como dice Aristóteles, el juego es para «distraerse»[2]. Mucho más importante es el hecho de que en el jugar se da una especie de seriedad propia, de una seriedad incluso sagrada. Y sin embargo en el comportamiento lúdico no se produce una simple desaparición de todas las referencias finales que determinan a la existencia activa y preocupada, sino que ellas quedan de algún modo muy particular en suspenso. El jugador sabe bien que el juego no es más que juego, y que él mismo está en un mundo determinado por la seriedad de los objetivos. Sin embargo no sabe esto de manera tal que como jugador mantuviera presente esta referencia a la seriedad. De hecho el juego sólo cumple el objetivo que le es propio cuando el jugador se abandona del todo al juego. Lo que hace que el juego sea enteramente juego no es una referencia a la seriedad que remita al protagonista más allá de él, sino únicamente la seriedad del juego mismo. El que no se toma en serio el juego es un aguafiestas. El modo de ser del juego no permite que el jugador se comporte respecto a él como respecto a un objeto. El jugador sabe muy bien lo que es el juego, y que lo que hace «no es más que juego»; lo que no sabe es que lo «sabe».

Nuestra pregunta por la esencia misma del juego no hallará por lo tanto respuesta alguna si la buscamos en la reflexión subjetiva del jugador[3]. En consecuencia tendremos que preguntar por el modo de ser del juego como tal. Ya hemos visto que lo que tenía que ser objeto de nuestra reflexión no era la

2. Aristóteles, Pol. VIII, 3, 1337 b 39 *passim*. Cf. Eth. Nic. X 6, 1176 b 33: παίζειν ὅπως σπουδάζῃ κατ' Ἀνάχαρσιν ὀρθῶς ἔχειν δοκεῖ.

3. K. Riezler, en su agudo «*Traktat vom Schönen*, retiene el punto de partida de la subjetividad del jugador y con ello la oposición entre juego y seriedad, con lo que el concepto del juego se le queda muy estrecho y tiene que decir que «dudamos de si el juego de los niños será sólo juego», y también: «el juego del arte no es sólo juego» (p. 189).

conciencia estética sino la experiencia del arte, y con ello la pregunta por el modo de ser de la obra de arte. Y sin embargo la experiencia del arte que intentábamos retener frente a la nivelación de la conciencia estética consistía precisamente en esto, en que la obra de arte no es ningún objeto frente al cual se encuentre un sujeto que lo es para sí mismo. Por el contrario la obra de arte tiene su verdadero ser en el hecho de que se convierte en una experiencia que modifica al que la experimenta. El «sujeto» de la experiencia del arte, lo que permanece y queda constante, no es la subjetividad del que experimenta sino la obra de arte misma. Y éste es precisamente el punto en el que se vuelve significativo el modo de ser del juego. Pues éste posee una esencia propia, independiente de la conciencia de los que juegan. También hay juego, e incluso sólo lo hay verdaderamente, cuando ningún «ser para sí» de la subjetividad limita el horizonte temático y cuando no hay sujetos que se comporten lúdicamente.

El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación. Esto puede apreciarse incluso en el uso mismo de la palabra, sobre todo en sus muchas aplicaciones metafóricas que ha considerado en particular Buytendijk [4].

Como en tantas otras ocasiones, también aquí el uso metafórico detenta una cierta primacía metodológica. Cuando una palabra se transfiere a un ámbito de aplicación al que no pertenece en origen, cobra relieve su auténtico significado «original». El lenguaje ha realizado entonces una abstracción que en sí misma es tarea del análisis conceptual. Al pensamiento le basta ahora con valorar esta especie de rendimiento anticipado.

Por otra parte podría decirse algo parecido de las etimologías. Sin duda éstas son mucho menos fiables porque no son abstracciones realizadas por el lenguaje sino por la lingüística, y porque nunca pueden ser verificadas por completo con el lenguaje mismo, con su uso real. Por eso, aunque sean acertadas, no tienen en realidad valor probatorio, sino que son rendimientos que anticipan un análisis conceptual, y sólo éste podrá proporcionarles un fundamento sólido [5].

4. F. J. J. Buytendijk, *Wesen und Sinn des Spiels*, 1933.

5. Esta naturalidad debe sostenerse frente a quienes pretenden criticar el contenido de verdad de las proposiciones de Heidegger a partir de su hábito etimologizante.

Si atendemos al uso lingüístico del término «juego», considerando con preferencia los mencionados significados metafóricos, podemos encontrar las siguientes expresiones: hablamos de juegos de luces, del juego de las olas, del juego de la parte mecánica en una bolera, del juego articulado de los miembros, del juego de fuerzas, del «juego de las moscas», incluso de juegos de palabras. En todos estos casos se hace referencia a un movimiento de vaivén que no está fijado a ningún objeto en el cual tuviera su final. A esto responde también el significado original de la palabra *Spiel* como danza, que pervive todavía en algunos compuestos (por ejemplo en *Spielmann*, juglar) [6]. El movimiento que en estas expresiones recibe el nombre de juego no tiene un objetivo en el que desemboque, sino que se renueva en constante repetición. El movimiento de vaivén es para la determinación esencial del juego tan evidentemente central que resulta indiferente quien o qué es lo que realiza tal movimiento. El movimiento del juego como tal carece en realidad de sustrato. Es el juego el que se juega o desarrolla; no se retiene aquí ningún sujeto que sea el que juegue. Es juego la pura realización del movimiento. En este sentido hablamos por ejemplo de juego de colores, donde ni siquiera queremos decir que haya un determinado color que en parte invada a otro, sino que nos referimos meramente al proceso o aspecto unitario en el que aparece una cambiante multiplicidad de colores.

Por lo tanto el modo de ser del juego no es tal que, para que el juego sea jugado, tenga que haber un sujeto que se comporte como jugador. Al contrario, el sentido más original de jugar es el que se expresa en su forma de voz media. Así por ejemplo decimos que algo «juega» en tal lugar o en tal momento, que algo está en juego [7].

6. Cf. J. Trier, *Beiträge zur Gechichte der deutschen Sprache und Literatur* 1947, 67 (En cambio la etimología del término español es el verbo latino *jocari*, cuyo significado es «hablar en broma». N. del T.).

7. Huizinga, en *Homo ludens*. Vom Ursprung der Kultur im Spiel, 43, llama la atención sobre los siguientes hechos lingüísticos: «En alemán se puede *ein Spiel treiben* (llevar un juego), y en holandés *een spelletje doen*, pero el verbo que realmente corresponde a esto es el mismo, *spielen* (jugar). Se juega un juego. En otras palabras: para expresar el género de actividad de que se trata tiene que repetirse en el verbo el concepto que contiene el sustantivo. Da toda la impresión de que esto significa que se trata de una acción de carácter tan especial y particular que cae fuera de las formas habituales de ocupación. Jugar no es un hacer en el sentido usual de la palabra». Por lo mismo el giro *ein Spielchen machen* («hacer un jueguecito») es síntoma de una forma de disponer del propio tiempo que

Estas observaciones lingüísticas parecen un testimonio indirecto de que el jugar no debe entenderse como el desempeño de una actividad. Lingüísticamente el verdadero sujeto del juego no es con toda evidencia la subjetividad del que, entre otras actividades, desempeña también la de jugar; el sujeto es más bien el juego mismo. Sin embargo estamos tan habituados a referir fenómenos como el juego a la subjetividad y a sus formas de comportarse que nos resulta muy difícil abrirnos a estas indicaciones del espíritu de la lengua.

De todos modos las nuevas investigaciones antropológicas han tratado el tema del juego tan ampliamente que con ello han llegado prácticamente al límite mismo de cualquier enfoque que parta de la subjetividad. Huizinga ha rastreado el momento lúdico que es inherente a toda cultura y ha elaborado sobre todo las conexiones entre el juego infantil y animal y ese otro «jugar sagrado» del culto. Esto le ha llevado a reconocer en la conciencia lúdica esa peculiar falta de decisión que hace prácticamente imposible distinguir en ella el creer del no creer.

> Los mismos salvajes no conocen distinción conceptual alguna entre ser y jugar, no tienen el menor concepto de identidad, de imagen o símbolo. Por eso se hace dudoso si el estado espiritual del salvaje en sus acciones sacrales no nos resultará más asequible ateniéndonos al término primario de «jugar». En nuestro concepto del juego se deshace también la distinción entre creencia y simulación [8].

En este pasaje está reconocido fundamentalmente *el primado del juego frente a la conciencia del jugador*, y de hecho son precisamente las experiencias de juego que describen el psicólogo y el antropólogo las que se muestran a una luz nueva y más ilustradora si se parte del sentido medial del jugar. El juego representa claramente una ordenación en la que el vaivén del movimiento lúdico aparece como por sí mismo. Es parte del juego que este movimiento tenga lugar no sólo sin objetivo ni intención, sino también sin esfuerzo. Es como si marchase solo. La facilidad del juego, que desde luego no necesita ser siempre verdadera falta de esfuerzo, sino que sig-

todavía no es propiamente un juego (El autor añade la expresión *etwas spielt sich ab*, cuya traducción española sería «algo se está desarrollando o está en curso»; nuestra lengua no aplica en esta expresión el término de «juego» que está presente en la expresión alemana, N. del T.).

8. Huizinga, *o. c.*, 32.

nifica fenomenológicamente sólo la falta de un sentirse esforzado [9], se experimenta subjetivamente como descarga. La estructura ordenada del juego permite al jugador abandonarse a él y le libra del deber de la iniciativa, que es lo que constituye el verdadero esfuerzo de la existencia. Esto se hace también patente en el espontáneo impulso a la repetición que aparece en el jugador, así como en el continuo renovarse del juego, que es lo que da su forma a éste (por ejemplo el estribillo).

El que el modo de ser del juego esté tan cercano a la forma del movimiento de la naturaleza nos permitirá sin embargo una conclusión metodológica de importancia. Con toda evidencia no se puede decir que también los animales jueguen y que en un sentido figurado jueguen también el agua y la luz. Al contrario, habría que decir a la inversa que también el hombre juega. También su juego es un proceso natural. También el sentido de su juego es un puro automanifestarse, precisamente porque es naturaleza y en cuanto que es naturaleza. Y al final acaba no teniendo el menor sentido querer destinguir en este ámbito un uso auténtico y un uso metafórico.

El sentido medial del juego permite sobre todo que salga a la luz la referencia de la obra de arte al ser. En cuanto que la naturaleza es un juego siempre renovado, sin objetivo ni intención, sin esfuerzo, puede considerarse justamente como un modelo del arte. Friedrich Schlegel por ejemplo escribe: «Todos los juegos sagrados del arte no son más que imitaciones lejanas del juego infinito del mundo, de la obra de arte que eternamente se está haciendo a sí misma» [10].

Este papel fundamental que desempeña el vaivén del movimiento del juego explica también una segunda cuestión considerada por Huizinga: el carácter de juego de las competiciones. Para la conciencia del competidor éste no está jugando. Sin embargo en la competición se produce ese tenso movimiento de vaivén que permite que surja el vencedor y que se cumpla el conjunto del juego. El vaivén pertenece tan esencialmente al juego que en último extremo no existe el juego en solitario. Para que haya juego no es necesario que haya

9. Rilke en la quinta *Duineser Elegie*: «...wo sich das reine Zuwenig unbegreiflich verwandelt — umspringt in jener leere Zuviel» («donde el demasiado poco se trasforma incomprensiblemente, y salta a ese vacío demasiado»).

10. Fr. Schlegel, *Gespräch über die Poesie*, en *Friedrichs Schlegels Jugendschriften* II, 1882, 364.

otro jugador real, pero siempre tiene que haber algún «otro» que juegue con el jugador y que responda a la iniciativa del jugador con sus propias contrainiciativas. Por ejemplo el gato elige para jugar una pelota de lana porque la pelota de algún modo juega con él, y el carácter inmortal de los juegos de balón tiene que ver con la ilimitada y libre movilidad del balón, que es capaz de dar sorpresas por sí mismo.

El primado del juego frente a los jugadores que lo realizan es exprerimentado por éstos de una manera muy especial allí donde se trata de una subjetividad humana que se comporta lúdicamente. También en este caso resultan doblemente iluminadoras las aplicaciones inauténticas de la palabra respecto a su verdadera esencia. Por ejemplo decimos de alguien que juega con las posibilidades o con planes. Y lo que queremos decir en estos casos es muy claro. Queremos decir que el individuo en cuestión todavía no se ha fijado a estas posibilidades como a objetivos realmente serios. Retiene la libertad de decidirse por esto o lo otro. Pero por otra parte esta libertad no carece de riesgos. El juego mismo siempre es un riesgo para el jugador. Sólo se puede jugar con posibilidades serias. Y esto significa evidentemente que uno entra en ellas hasta el punto de que ellas le superan a uno e incluso pueden llegar a imponérsele. La fascinación que ejerce el juego sobre el jugador estriba precisamente en este riesgo. Se disfruta de una libertad de decisión que sin embargo no carece de peligros y que se va estrechando inapelablemente. Piénsese por ejemplo en los juegos de paciencia y otros semejantes. Pero esto mismo vale también para el ámbito de lo realmente serio. El que por disfrutar la propia capacidad de decisión evita aquellas decisiones que puedan resultarle coactivas, o se entrega a posibilidades que no desea seriamente y que en consecuencia no contienen en realidad el riesgo de ser elegidas y de verse limitado por ellas, recibe el calificativo de frívolo.

Todo esto permite destacar un rasgo general en la manera como la esencia del juego se refleja en el comportamiento lúdico: todo *jugar es un ser jugado*. La atracción del juego, la fascinación que ejerce, consiste precisamente en que el juego se hace dueño de los jugadores. Incluso cuando se trata de juegos en los que uno debe cumplir tareas que él mismo se ha planteado, lo que constituye la atracción del juego, es el riesgo de si «se podrá», si «saldrá» o «volverá a salir». El que tienta así es en realidad tentado. Precisamente las experiencias en las que no hay más que un solo jugador hacen evidente hasta qué punto el verdadero sujeto del juego no es el jugador sino el

juego mismo. Es éste el que mantiene hechizado al jugador, el que le enreda en el juego y le mantiene en él.

Esto se refleja también en el hecho de que los juegos tienen un espíritu propio y peculiar [11]. Tampoco esto se refiere al estado de ánimo o a la constitución espiritual de los que lo juegan. Al contrario, la diversidad de estados de ánimo al jugar diversos juegos o en la ilusión de jugarlos es más una consecuencia que la causa de la diversidad de los juegos mismos. Estos se distinguen unos de otros por su espíritu. Y esto no tiene otro fundamento sino que en cada caso prefiguran y ordenan de un modo distinto el vaivén del movimiento lúdico en el que consisten. Las reglas e instrucciones que prescriben el cumplimiento del espacio lúdico constituyen la esencia de un juego. Y esto vale en toda su generalidad siempre que haya alguna clase de juego. Vale también, por ejemplo, para los juegos de agua o para los juegos de animales. El espacio de juego en el que el juego se desarrolla es medido por el juego mismo desde dentro, y se delimita mucho más por el orden que determina el movimiento del juego que por aquello con lo que éste choca, esto es, por los límites del espacio libre que limitan desde fuera el movimiento.

Frente a todas estas determinaciones generales creo que el jugar humano se caracteriza además porque siempre se juega a *algo*. Esto quiere decir que la ordenación de movimientos a la que se somete posee una determinación que «es elegida» por el jugador. Este delimita para empezar su comportamiento lúdico expresamente frente a sus otras formas de comportamiento por el hecho de que *quiere* jugar. Pero inlcuso dentro ya de la decisión de jugar sigue eligiendo. Elige tal juego en vez de tal otro. A esto responde que el espacio del movimiento de juego no sea meramente el libre espacio del propio desarrollo, sino un espacio delimitado y liberado especialmente para el movimiento del juego. El juego humano requiere su propio espacio de juego. La demarcación del campo de juego —igual que la del ámbito sagrado, como destaca con razón Huizinga [12]— opone, sin transición ni mediaciones, el mundo del juego, como un mundo cerrado, al mundo de los objetivos. El que todo juego sea jugar a algo vale en realidad aquí, donde el ordenado vaivén del juego está determinado como un *comportamiento* que se destaca frente a las demás formas de conducta. El hombre que juega sigue siendo en el jugar un

11. Cf. F. G. Junger, *Die Spiele*.
12. Huizinga, *o. c.*, 17.

hombre que se comporta, aunque la verdadera esencia del juego consista en liberarse de la tensión que domina el comportamiento cuando se orienta hacia objetivos. Esto nos permitirá determinar mejor en qué sentido jugar es jugar a algo. Cada juego plantea una tarea particular al hombre que lo juega. Este no puede abandonarse a la libertad de su propia expansión más que trasformando los objetivos de su comportamiento en meras tareas del juego. Los mismos niños se plantean sus propias tareas cuando juegan al balón, y son tareas lúdicas, porque el verdadero objetivo del juego no consiste en darles cumplimiento sino en la ordenación y configuración del movimiento del juego.

Evidentemente la facilidad y el alivio que caracterizan al comportamiento en el juego reposan sobre este carácter especial que revisten las tareas propias de él, y tienen su origen en el hecho de que se logre resolverlas.

Podría decirse que el cumplimiento de una tarea «la representa». Es una manera de hablar que resulta particularmente plausible cuando se trata de juegos, pues éste es un campo en el que el cumplimiento de la tarea no apunta a otros nexos de objetividad. El juego se limita realmente a representarse. Su modo de ser es, pues, la autorrepresentación. Ahora bien, autorrepresentación es un aspecto óntico universal de la naturaleza. Hoy día sabemos que en biología basta con una reducida representación de objetivos para hacer comprensible la forma de los seres vivos [13]. Y también es cierto para el juego que la pregunta por su función vital y su objetivo biológico es un planteamiento demasiado corto. El juego es en un sentido muy característico autorrepresentación.

Hemos visto desde luego que la autorrepresentación del jugar humano reposa sobre un comportamiento vinculado a los objetivos aparentes del juego; sin embargo, el «sentido» de éste no consiste realmente en la consecución de estos objetivos. Al contrario, la entrega de sí mismo a las tareas del juego es en realidad una expansión de uno mismo. La autorrepresentación del juego hace que el jugador logre al mismo tiempo la suya propia jugando a algo, esto es, representándolo. El juego humano sólo puede hallar su tarea en la representación, porque jugar es siempre ya un representar. Existen juegos que hay que llamar representativos, bien porque conllevan una cierta representación en las difusas referencias de las alusiones (por

13. Adolf Portmann ha planteado esta crítica en numerosos trabajos, fundando nuevamente el derecho a la concepción morfológica.

ejemplo en «sota, caballo y rey»), bien porque el juego consiste precisamente en representar algo (por ejemplo, cuando los niños juegan a los coches).

Toda representación es por su posibilidad representación para alguien. La referencia a esta posibilidad es lo peculiar del carácter lúdico del arte. En el espacio cerrado del mundo del juego se retira un tabique [14]. El juego cultual y el drama no representan desde luego en el mismo sentido en el que representa un niño al jugar; no se agotan en el hecho de que representan, sino que apuntan más allá de sí mismos a aquéllos que parficipan como expectadores. Aquí el juego ya no es el mero representarse a sí mismo de un movimiento ordenado, ni es tampoco la simple representación en la que se agota el juego infantil, sino que es «representación para...». Esta remisión propia de toda representación obtiene aquí su cumplimiento y se vuelve constitutiva para el ser del arte.

En general, a pesar de que los juegos son esencialmente representaciones y de que en ellos se representan los jugadores, el juego no acostumbra a representarse para nadie, esto es, no hay en él una referencia a los espectadores. Los niños juegan para ellos solos, aunque representen. Ni siquiera los juegos deportivos, que siempre tienen lugar ante espectadores, se hacen por referencia a éstos. Es más, su verdadero carácter lúdico como competición estaría amenazado si se convirtieran en juegos de exhibición. Y en el caso de las procesiones, que son parte de acciones cultuales, es donde resulta más claro que hay algo más que exhibición, ya que está en su sentido el que abarquen a toda la comunidad relacionada con el culto. Y sin embargo el acto cultual es verdadera representación para la comunidad, igual que la representación teatral [15] es un proceso lúdico que requiere esencialmente al espectador. La representación del dios en el culto, la representación del mito en el juego, no son, pues, juegos en el sentido de que los jugadores que participan se agoten por así decirlo en el juego representador y

14. Cf. R. Kassner, *Zahl und Gesicht*, 161 s. Kassner apunta que «la notable unidad y dualidad de niño y muñeca» está en relación con el hecho de que aquí falta esa «cuarta pared siempre abierta del espectador» (igual que en el acto cultual). A la inversa, yo opino que es precisamente esta cuarta pared del espectador la que cierra el mundo de juego de la *obra de arte*.

15. *Schauspiel*, término alemán para la pieza teatral y su representación, significa etimológicamente «juego para exhibir». Los actores son *Schauspieler*, literalmente «jugadores que se exhiben», y en forma abreviada simplemente *Spieler*, «jugadores».

encuentren en él una autorrepresentación acrecentada; son formas en las que los jugadores representan una totalidad de sentido para los espectadores. Por eso lo que trasforma al juego en una exhibición no es propiamente la falta de un tabique. Al contrario, la apertura hacia el espectador forma parte por sí misma del carácter cerrado del juego. El espectador sólo realiza lo que el juego es como tal.

Este es el punto en el que se hace patente la importancia de la determinación del juego como un proceso medial. Ya habíamos visto que el juego no tiene su ser en la conciencia o en la conducta del que juega, sino que por el contrario atrae a éste a su círculo y lo llena de su espíritu. El jugador experimenta el juego como una realidad que le supera; y esto es tanto más cierto cuando que realmente hay «referencia» a una realidad de este género, como ocurre cuando el juego parece como *representación para un espectador*.

También la representación dramática es un juego, es decir, tiene esa estructura del juego consistente en ser un mundo cerrado en sí mismo. Pero el drama cultual o profano, aunque lo que representa sea un mundo *completamente cerrado* en sí mismo, está como abierto hacia el lado del espectador. Sólo en él alcanza su pleno significado. Los actores representan su papel como en cualquier juego, y el juego accede así a la representación; pero el juego mismo es el conjunto de actores y espectadores. Es más, el que lo experimenta de manera más auténtica, y aquél para quien el juego se representa verdaderamente conforme a su «intención», no es el actor sino el espectador. En él es donde el juego se eleva al mismo tiempo hasta su propia idealidad.

Para los actores esto significa que no cumplen su papel simplemente como en cualquier juego, sino que más bien lo ejecutan para alguien, lo representan para el espectador. El modo de su participación en el juego no se determina ya porque ellos se agotan en él, sino porque representan su papel por referencia y con vistas al conjunto del drama, en el que deben agotarse no ellos sino los espectadores. Lo que ocurre al juego como tal cuando se convierte en juego escénico es un giro completo. El espectador ocupa el lugar del jugador. El, y no el actor, es para quien y en quien se desarrolla el juego. Desde luego que esto no quiere decir que el actor no pueda experimentar también el sentido del conjunto en el que él desempeña su papel representador. Pero el espectador posee una primacía metodológica: en cuanto que el juego es para él, es claro que el juego posee un contenido de sentido que tiene

que ser comprendido y que por lo tanto puede aislarse de la conducta de los jugadores. Aquí queda superada en el fondo la distinción entre jugador y espectador. El requisito de referirse al juego mismo en su contenido de sentido es para ambos el mismo.

Esto es indiscutible incluso cuando la comunidad del juego se cierra frente a todo espectador, por ejemplo, porque combate la institucionalización social de la vida artística; así ocurre por ejemplo, cuando se hace música privadamente: se trata de hacer música en un sentido más auténtico porque los protagonistas lo hacen para ellos mismos y no para un público. El que hace música de este modo se esfuerza también por que la música «salga» bien, esto es, por que resulte correcta para alguien que pudiera estar escuchándola. La representación del arte implica esencialmente que se realice para alguien, aunque de hecho no haya nadie que lo oiga o que lo vea.

2. La trasformación del juego en construcción[16] y la mediación total

A este giro por el que el juego humano alcanza su verdadera perfección, la de ser arte, quisiera darle el nombre de *trasformación en una construcción*. Sólo en este giro gana el juego su idealidad, de forma que pueda ser pensado y entendido como él mismo. Sólo aquí se nos muestra separado del hacer representativo de los jugadores y consistiendo en la pura manifestación de lo que ellos juegan. Como tal, el juego —incluso con lo imprevisto de la improvisación— se hace en principio repetible, y por lo tanto permanente. Le conviene el carácter de obra, de ergon, no sólo el de enérgeia[17]. Es en este sentido como lo llamo «construcción».

16. Con el término «construcción» traducimos al alemán *Gebilde*, cuyo significado literal es «una formación ya hecha o consolidada», y que está en relación etimológica con el verbo *bilden*, «formar», y con el sustantivo *Bild*, «imagen, figura». Nos impide traducirlo por «formación» el carácter de *nomen actionis* de este término, así como el haberlo utilizado ya para traducir *Bildung*, que es también el *nomen actionis* de la misma raíz. En este contexto «construcción» debe entenderse pues en parte como «constructo», en parte como «configuración», en cualquier caso como el producto acabado de este género de actividades formadoras y conformadoras (N. del T.).

17. Me sirvo aquí de la distinción clásica por la que Aristóteles (Eth. Eud. B 1; Eth. Nic. A 1) destaca la ποίησις de la πρᾶξις.

Sin embargo, aunque quede aislado de esta manera respecto al hacer representador de los jugadores, sigue estando referido a la representación. Esta referencia no significa dependencia en el sentido de que el juego reciba su determinación de sentido sólo del que lo represente en cada caso, esto es, del representador o del espectador; tampoco en el sentido de que lo reciba únicamente del artista que, como origen de la obra, es considerado su verdadero creador. Por el contrario, el juego mantiene frente a todos ellos una completa autonomía, y es a esto a lo que se refiere el concepto de su trasformación.

La relevancia que tiene esto para la determinación del ser del arte se hará más patente si se toma en serio el sentido de esta «trasformación». Trasformación no quiere decir alteración, por ejemplo, una alteración particularmente profunda. Cuando se habla de alteración se piensa siempre que lo que se altera sigue siendo, sin embargo, lo mismo y sigue manteniéndose como tal. Por mucho que una cosa se altere, lo que se altera en ella es una parte de ella. Categorialmente hablando toda alteración (ἀλλοίωσις) pertenece al ámbito de la cualidad, esto es, al de un accidente de la sustancia. En cambio «trasformación» quiere decir que algo se convierte de golpe en otra cosa completamente distinta, y que esta segunda cosa en la que se ha convertido por su trasformación es su verdadero ser, frente al cual su ser anterior no era nada. Cuando decimos que hemos encontrado a alguien como trasformado, solemos querer decir justamente eso, que se ha convertido en una persona distinta. No se puede pensar aquí en una transición por alteraciones paulatinas, que condujera de lo uno a lo otro siendo lo otro la negación de lo primero. Nuestro giro «trasformación en una construcción» quiere decir que lo que había antes ya no está ahora. Pero quiere decir también que lo que hay ahora, lo que se representa en el juego del arte, es lo permanentemente verdadero.

En principio también aquí parece claro hasta qué punto falsea las cosas el partir de la subjetividad. Lo que ya no está son para empezar los jugadores —teniendo en cuenta que el poeta o el compositor deben incluirse entre ellos—. Ninguno de ellos tiene un «ser para sí» propio que se mantuviera en el sentido de que su juego significase que ellos «sólo juegan». Si se describe a partir del jugador lo que es su juego, entonces no nos encontramos ante una trasformación sino ante un camdio de ropaje. El que se disfraza no quiere que se le reconozca sino que pretende parecer otro o pasar por otro. A los ojos de los demás quisiera no seguir siendo él mismo, sino que se le to-

me por algún otro. No quiere por lo tanto que se le adivine o se le reconozca. Juega a ser otro, pero sólo en el sentido en el que uno juega a algo en su vida práctica, esto es, en el sentido de aparentar algo, colocarse en una posición distinta y suscitar una determinada apariencia. Aparentemente el que juega de este modo está negando su continuidad consigo mismo. Pero en realidad esto significa que sostiene esta continuidad consigo y para sí, y que sólo se la está sustrayendo a aquéllos ante los que está representando.

De acuerdo con todo lo que ya hemos visto sobre la esencia del juego, esta distinción subjetiva entre uno mismo y el juego en el que consiste su representación no constituye el verdadero ser del juego. Este es, por el contrario, una trasformación en el sentido de que la identidad del que juega no se mantiene para nadie. Lo único que puede preguntarse es a qué «hace referencia» lo que está ocurriendo. Los actores (o poetas) ya no son, sino que sólo es lo que ellos representan.

Pero lo que ya no hay sobre todo es el mundo en el que vivimos como propio. La trasformación en una construcción no es un simple desplazamiento a un mundo distinto. Desde luego que el mundo en el que se desarrolla el juego es otro, está cerrado en sí mismo. Pero en cuanto que es una construcción ha encontrado su patrón en sí mismo y no se mide ya con ninguna otra cosa que esté fuera de él. La acción de un drama, por ejemplo —y en esto es enteramente análoga a la acción cultual—, está ahí como algo que reposa sobre sí mismo. No admite ya ninguna comparación con la realidad, como si ésta fuera el patrón secreto para toda analogía o copia. Ha quedado elevada por encima de toda comparación de este género —y con ello también por encima del problema de si lo que ocurre en ella es o no real—, porque desde ella está hablando una verdad superior. Incluso Platón, el crítico más radical del rango óntico del arte que ha conocido la historia de la filosofía, habla en ocasiones de la comedia y la tragedia de la vida como de la del escenario, sin distinguir entre lo uno y lo otro [18]. Pues en cuanto se está en condiciones de percibir el sentido del juego que se desarrolla ante uno, esta distinción se cancela a sí misma. El gozo que produce la representación que se ofrece es en ambos casos el mismo: es el gozo del conocimiento.

Es así como adquiere todo su sentido lo que antes hemos llamado trasformación en una construcción. La trasformación lo es hacia lo verdadero. No es un encantamiento en el sentido

18. Platón, Phileb. 50 b.

de un hechizo que espere a la palabra que lo deshaga, sino que se trata de la redención misma y de la vuelta al ser verdadero. En la representación escénica emerge lo que es. En ella se recoge y llega a la luz lo que de otro modo está siempre oculto y sustraído. El que sabe apreciar la comedia y la tragedia de la vida es el que sabe sustraerse a la sugestión de los objetivos que ocultan el juego que se juega con nosotros.

«La realidad» se encuentra siempre en un horizonte futuro de posibilidadades deseadas y temidas, en cualquier caso de posibildades todavía no dirimidas. Por eso ocurre siempre que una y otra vez se suscitan expectativas que se excluyen entre sí y que por lo tanto no pueden cumplirse todas. Es la indecisión del futuro la que permite un exceso tal de expectativas que la realidad siempre queda por detrás de éstas. Y cuando en un caso particular se cierra y cumple en la realidad un nexo de sentido de manera que todo este curso infinito de las líneas de sentido se detenga, entonces una realidad de este tipo se convierte en algo parecido a una representación escénica. Igualmente el que está en condiciones de ver el conjunto de la realidad como un círculo cerrado de sentido en el que todo se cumple, hablará por sí mismo de la comedia y la tragedia de la vida. En estos casos en los que la realidad se entiende como juego se hace patente cuál es la realidad del juego que hemos caracterizado como «juego del arte». El ser de todo juego es siempre resolución, puro cumplimiento, *enérgeia* que tiene en sí misma su *télos*. El mundo de la obra de arte, en el que se enuncia plenamente el juego en la unidad de su decurso, es de hecho un mundo totalmente trasformado. En él cualquiera puede reconocer que las cosas son así.

De este modo el concepto de la trasformación se propone caracterizar esa forma de ser autónoma y superior de lo que llamamos una construcción. A partir de ella la llamada realidad se determina como lo no trasformado, y el arte como la superación de esta realidad en su verdad. La teoría antigua del arte, según la cual a todo arte le subyace el concepto de la mímesis, de la *imitación*, partía también evidentemente del juego que, como danza, es la representación de lo divino [19].

Sin embargo, el concepto de la imitación sólo alcanza a describir el juego del arte si se mantiene presente el *sentido cognitivo* que existe en la imitación. Lo representado está ahí ésta es la relación mímica original. El que imita algo, hace que

19. Cf. el nuevo trabajo de Koller, en *Mimesis*, 1954, que revela la relación originaria de mímesis y danza.

aparezca lo que él conoce y tal como lo conoce. El niño pequeño empieza a jugar imitando, y lo hace poniendo en acción lo que conoce y poniéndose así en acción a sí mismo. La misma ilusión con que los niños se disfrazan, a la que apela ya Aristóteles, no pretende ser un ocultarse, un aparentar algo para ser adivinado y reconocido por detrás de ello, sino al contrario, se trata de representar de manera que sólo haya lo representado. El niño no quiere ser reconocido a ningún precio por detrás de su disfraz. No debe haber más que lo que él representa, y si se trata de adivinar algo, es qué «es» esa representación [20].

Esta reflexión nos permite retener que el sentido cognitivo de la mímesis es el reconocimiento. ¿Pero qué es el reconocimiento? Un análisis más detenido del fenómeno pondrá enteramente al descubierto el sentido óntico de la representación, que es el tema que nos ocupa. Es sabido que ya Aristóteles había destacado cómo la representación artística logra incluso hacer agradable lo desagradable [21], y Kant define el arte como representación bella de una cosa porque es capaz de hacer aparecer como bello incluso lo feo [22]. Y es claro que con esto no se está haciendo referencia ni a la artificiosidad ni a la habilidad artística. Aquí no se admira, como en el caso del artesano, con cuánto arte están hechas las cosas. Esto sólo suscita un interés secundario. Lo que realmente se experimenta en una obra de arte, aquello hacia lo que uno se polariza en ella, es más bien en qué medida es verdadera, esto es, hasta qué punto uno conoce y reconoce en ella algo, y en este algo a sí mismo.

Sin embargo, tampoco se comprende la esencia más profunda del reconocimiento si se atiende sólo al hecho de que algo que ya se conocía es nuevamente reconocido, esto es, de que se reconoce lo ya conocido. Por el contrario, la alegría del reconocimiento consiste precisamente en que se conoce algo *más* que lo ya conocido. En el reconocimiento emerge lo que ya conocíamos bajo una luz que lo extrae de todo azar y de todas las variaciones de las circunstancias que lo condicionan, y que permite aprehender su esencia. Se lo reconoce como algo.

Nos encontramos aquí ante el motivo central del platonismo. En su doctrina de la anámnesis Platón piensa la repre-

20. Aristóteles, Poet. 4, en particular 1448 b 16: τυλλογίζεσθαι τί ἕχαστον οἷον οὗτος ἐχεῖνος.
21. *O. c.*, 1448, b 10.
22. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, § 48.

sentación mítica de la rememoración juntamente con el camino de su dialéctica, que busca la verdad del ser en los *logoi*, esto es, en la idealidad del lenguaje [23]. De hecho el fenómeno del reconocimiento apunta a este idealismo de la esencia. Sólo en su reconocimiento accede lo «conocido» a su verdadero ser y se muestra como lo que es. Como reconocido se convierte en aquello que es ya retenido en su esencia, liberado de la casualidad de sus aspectos. Y esto tiene plena validez para el género de reconocimiento que tiene lugar frente a la representación escénica. Esta representación deja tras sí todo cuanto es casual e inesencial, por ejemplo, todo lo que constituye el ser propio y particular del actor. Este desaparece por entero tras el conocimiento de lo que representa. Pero también lo representado, el proceso ya conocido de la tradición mitológica, es elevado por la representación a su verdad y validez. Cara al conocimiento de la verdad el ser de la representación es más que el ser del material representado, el Aquiles de Homero es más que su modelo original.

La relación mímica original que estamos considerando contiene, pues, no sólo el que lo representado esté ahí, sino también que haya llegado al ahí de manera más auténtica. La imitación y la representación no son sólo repetir copiando, sino que son conocimiento de la esencia, En cuanto que no son mera repetición sino verdadero «poner de relieve», hay en ellas al mismo tiempo una referencia al espectador. Contienen en sí una referencia a todo aquél para quien pueda darse la representación.

Se puede ir aún más lejos: la representación de la esencia es tan poco mera imitación que es necesariamente mostrativa. El que reproduce algo está obligado a dejar unas cosas y destacar otras. Al estar mostrando tiene que exagerar, lo quiera o no. Y en este sentido se produce una desproporción óntica insuperable entre lo que «es como» algo y aquello a lo que quiere asemejarse. Es sabido que Platón tuvo en cuenta esta distancia ontológica, este hecho de que la copia queda siempre más o menos por detrás de su modelo original, y que es ésta la razón por la que consideró la imitación de la representación en el juego y en el arte como una imitación de imitaciones y la relegó a un tercer rango [24]. Al mismo tiempo en la representación del arte tiene lugar un reconocimiento que posee el carácter de un auténtico conocimiento esencial, y esto tuvo un fun-

23. Platón, Phaid., 73 s.
24. Platón, Rep. X.

damento en el hecho de que Platón comprendiese precisamente todo conocimiento esencial como un reconocimiento; un Aristóteles pudo llamar a la poesía más filosófica que la historia [25].

Como representación, la imitación posee una función cognitiva muy destacada. Tal es la razón por la que el concepto de la imitación pudo bastar a la teoría del arte mientras no se discutió el significado cognitivo de éste. Y esto sólo se mantuvo mientras se identificó el conocimiento de la verdad con el conocimiento de la esencia [26], pues el arte sirve a este tipo de conocimiento de manera harto convincente. En cambio, para el nominalismo de la ciencia moderna y su concepto de la realidad, del que Kant extrajo sus consecuencias agnósticas para la estética, el concepto de la mímesis ha perdido su vinculatividad estética.

Una vez que se nos han hecho patentes las aporías de este giro subjetivo de la estética, nos vemos sin embargo devueltos otra vez a la tradición más antigua. Si el arte no es la variedad de las vivencias cambiantes, cuyo objeto se llena subjetivamente de significado en cada caso como si fuera un molde vacío, la «representación» tiene que volver a reconocerse como el modo de ser de la obra de arte misma. Esta conclusión estaba ya preparada desde el momento en que el concepto de la representación se había derivado del del juego, en el sentido de que la verdadera esencia de éste —y por lo tanto también de la obra de arte— es la autorrepresentación. El juego representado es el que habla al espectador en virtud de su representación, de manera que el espectador forma parte de él pese a toda la distancia de su estar enfrente.

El tipo de representación, que es la acción cultual, es el que mostraba esto con más claridad. En él la referencia a la comunidad está enteramente al descubierto. Por muy reflexiva que sea la conciencia estética, ésta no podría pensar que sólo la distinción estética, que es la que aisla al objeto estético, alcanza el verdadero sentido de la imagen cultual o de la representación religiosa. Nadie puede pensar que para la verdad religiosa la ejecución de la acción cultual sea algo inesencial.

Esto mismo vale de manera análoga para la representación escénica en general y para lo que ésta es como poesía. La representación de un drama tampoco puede aislarse simple-

25. Aristóteles, Poet. 9, 1451 b 6.

26. Anna Tumarkin ha podido mostrar con gran precisión en la teoría del arte del siglo XVIII el paso de la «imitación» a la «expresión» (*Festschrift für Samuel Singer*, 1930).

mente de éste, como algo que no forma parte de su ser más esencial sino que es tan subjetivo y efímero como las vivencias estéticas en las que se experimenta. Por el contrario, es en la representación y sólo en ella —esto es particularmente evidente en la música— donde se encuentra la obra misma, igual que en el culto se encuentra lo divino. Se hace aquí visible la ventaja metodológica de haber partido del concepto del juego. La obra de arte no puede aislarse sin más de la «contingencia» de las condiciones de acceso bajo las que se muestra, y cuando a pesar de todo se produce este aislamiento, el resultado es una abstracción que reduce el auténtico ser de la obra. Esta pertenece realmente al mundo en el que se representa. Sólo hay verdadero drama cuando se lo representa, y desde luego la música tiene que sonar.

Nuestra tesis es, pues, que el ser del arte no puede determinarse como objeto de una conciencia estética, porque a la inversa el comportamiento estético es más que lo que él sabe de sí mismo. Es parte del *proceso óntico de la representación*, y pertenece esencialmente al juego como tal.

¿Qué consecuencias ontológicas podría tener esto? Si partimos del carácter lúdico del juego, ¿cuál será el resultado para la determinación del modo de ser del ser estético? Por lo menos esto es claro: la representación escénica y la obra de arte entendida desde ella no se reducen a un simple esquema de reglas o prescripciones de comportamiento en el marco de las cuales el juego podría realizarse libremente. El juego que se produce en la representación escénica no desea ser entendido como satisfacción de una necesidad de jugar, sino como la entrada en la existencia de la poesía misma. Se plantea así qué es esta obra poética según su ser más auténtico, ya que sólo existe al ser representada, en su representación como drama, y sin embargo lo que de este modo accede a la representación es su propio ser.

En este punto habremos de volver a la fórmula que hemos empleado antes, la de la «trasformación en una construcción». El juego es una construcción; esta tesis quiere decir que a pesar de su referencia a que se lo represente se trata de un todo significativo, que como tal puede ser representado repetidamente y ser entendido en su sentido. Pero la construcción es también juego, porque, a pesar de esta su unidad ideal, sólo alcanza su ser pleno cuando se lo juega en cada caso. Es la correspondencia recíproca de ambos aspectos lo que intentamos destacar frente a la abstracción de la distinción estética.

Podemos dar ahora forma a todo esto oponiendo a la distinción estética —el verdadero constituyente de la conciencia estética— la «*no-distinción estética*». Esto ya había quedado claro: lo imitado en la imitación, lo configurado por el poeta, lo representado por el actor, lo reconocido por el espectador es hasta tal punto la intención misma, aquello en lo que estriba el significado de la representación, que la conformación poética o la representación como tal no llegan a destacarse. Cuando a pesar de todo se hace esta distinción, se distingue la configuración de su material, la «acepción» de la poesía. Sin embargo, estas distinciones son de naturaleza secundaria. Lo que representa el actor y lo que reconoce el espectador son las formas y la acción misma, tal como estaban en la intención del poeta. Tenemos pues, aquí una *doble mímesis*: representa el poeta y representa el actor. Pero precisamente esta doble mímesis es *una*: lo que gana existencia en una y en otra es lo mismo.

Esto puede precisarse algo más diciendo que la representación mímica de la puesta en escena confiere su «estar ahí» a aquello que en realidad pretendía la poesía. A la doble distinción entre poesía y materia por un lado y poesía y ejecución por el otro corresponde una doble indistinción, como la unidad de la verdad que se reconoce en el juego del arte. La verdadera experiencia de una poesía resulta desvirtualizada si se considera el asunto que contiene por ejemplo por referencia a su origen, y por la misma razón el espectador de un drama se aparta de la verdadera experiencia de éste cuando empieza a reflexionar sobre la acepción que subyace a una determinada puesta en escena o sobre el trabajo de los que están representando. Este género de reflexiones contienen ya la distinción estética de la obra misma respecto a su representación. Y sin embargo, para el contenido de la experiencia es incluso indiferente, como ya hemos visto, que la escena trágica o cómica que se desarrolla ante uno ocurra en un escenario o en la vida... cuando se es sólo espectador. Lo que hemos llamado una construcción lo es en cuanto que se presenta a sí misma como una totalidad de sentido. No es algo que sea en sí y que se encuentre además en una mediación que le es accidental, sino que sólo en la mediación alcanza su verdadero ser.

Por mucho que la variedad de las ejecuciones o puestas en escena de semejantes construcciones se reconduzcan a la acepción de los actores, tampoco esta diversidad se mantiene encerrada en la subjetividad de su intención, sino que tiene una existencia corpórea. No se trata, pues, de una mera variedad subjetiva de acepciones, sino de posibilidades de ser que son

propias de la obra; ésta se interpreta a sí misma en la variedad de sus aspectos.

No queremos negar con ello que en este punto haya un posible entronque para una reflexión estética. Cuando hay diversas realizaciones de una misma pieza siempre es posible distinguir cada forma de mediación respecto a las demás; también las condiciones de acceso a obras de arte de otro género pueden pensarse como modificables, por ejemplo, cuando frente a una obra arquitectónica uno se pregunta qué efecto haría «en aislado» o cómo debiera ser su contexto. O cuando uno se plantea el problema de la restauración de un cuadro. En todos estos casos se está distinguiendo la obra de su «representación» [27], pero si se considera que las variaciones de la representación son libres y arbitrarias, se está ignorando la vinculatividad que conviene a la obra de arte. En realidad todas estas variaciones se someten al baremo crítico de la representación «correcta» [28].

Este hecho nos es familiar, por ejemplo, en el teatro moderno, como la tradición que parte de una determinada esceni-

27. Un problema de carácter especial es si en el proceso de la configuración misma debe considerarse que opera ya en el mismo sentido la reflexión estética. Es innegable que al observar la idea de su obra el creador está en condiciones de sopesar diversas posibilidades de darle forma, y de compararlas y juzgarlas críticamente. Sin embargo creo que esta sobria lucidez que es inherente a la creación misma es cosa muy distinta de la reflexión estética y de la crítica estética que puede prender en la obra misma. Puede que lo que para el creador fue objeto de reflexión, las posibilidades de configuración por lo tanto, se convierta también en punto de engarce para una crítica estética. Sin embargo en el caso de esta coincidencia de contenido entre la reflexión creadora y la reflexión crítica el baremo es distinto. El fundamento de la crítica estética es una distorsión de la comprensión unitaria, en tanto que la reflexión estética del creador se orienta precisamente hacia la consecución de la unidad de la obra. Más tarde veremos qué consecuencias hermenéuticas posee esta comprobación.

Sigue pareciéndome un residuo de falso psicologismo procedente de la estética del gusto y del genio el que se haga coincidir en la idea el proceso de producción y el de reproducción. Con ello se ignora ese acontecimiento que representa el que se logre una obra, que va más allá de la subjetividad tanto del creador como del que la disfruta.

28. No puedo considerar correcto que R. Ingarden, en sus *Bemerkungen zum Problem des ästhetischen Werturteils:* Rivista di Estetica (1959), cuyos análisis del «esquematismo» de la obra de arte literaria suelen tenerse demasiado poco en cuenta, vea el campo de juego de la valoración estética de la obra de arte en su concreción como «objeto estético». El objeto estético no se constituye en la vivencia de la recepción estética, sino que en virtud de su concretización y constitución es la obra de arte misma la que se experimenta en su cualidad estética. En esto estoy de acuerdo con la estética de la *formativita* de L. Pareyson.

ficación, de la creación de un papel o de la ejecución de una determinada interpretación musical. Aquí no se da una coexistencia arbitraria, una simple variedad de acepciones; al contrario, por el hecho de que unas cosas están sirviendo continuamente de modelo a las siguientes, y por las trasformaciones productivas de éstas, se forma una tradición con la que tiene que confrontarse cualquier intento nuevo. Los mismos artistas-intérpretes poseen una cierta conciencia de ello. La manera como se enfrentan con una obra o con un papel se encuentra siempre referida de un modo u otro a los que ya hicieron lo mismo en otras ocasiones. Y no es que se trate de imitaciones a ciegas. La tradición que crea un gran actor, un gran director de cine o un músico, mientras su modelo sigue operante no tiene por qué ser un obstáculo para que los demás creen libremente sus formas; lo que ocurre es que esta tradición se ha fundido con la obra misma hasta tal punto que la confrontación con su modelo estimula la recreación de cada artista no menos que la confrontación con la obra en cuestión. Las artes interpretativas poseen precisamente esta peculiaridad, que las obras con las que operan permiten expresamente esta libertad de configuración, con lo que mantienen abierta hacia el futuro la identidad y la continuidad de la obra de arte [29].

Es probable que el baremo que se aplica aquí, el que algo sea la «representación correcta», sea extremadamente móvil y relativo. Pero la vinculatividad de la representación no resulta aminorada por el hecho de que tenga que prescindir de un baremo fijo. Es seguro que nadie atribuirá a la interpretación de una obra musical o de un drama la libertad de tomar el «texto» fijado como ocasión para la creación de unos efectos cualesquiera; y, a la inversa, todos consideraríamos que se entiende mal la verdadera tarea de la interpretación si se acepta la canonización de una determinada interpretación, por ejemplo, por una versión discográfica dirigida por el compositor, o por el detalle de las indicaciones escénicas que proceden de la primera puesta en escena. Una «corrección» buscada de este modo no haría justicia a la verdadera vinculatividad de la obra, que ata a cada intérprete de una manera propia e inmediata y le sustrae la posibilidad de descansar en la mera imitación de un modelo.

29. Más tarde veremos que esto no se restringe a las artes reproductivas sino que abarca toda obra de arte, incluso toda construcción de sentido que se abre a una nueva comprensión.

También sería evidentemente falso querer limitar la «libertad» de la arbitrariedad interpretativa a las cuestiones puramente externas o a los fenómenos marginales, en vez de pensar el todo de una reproducción al mismo tiempo como vinculante y como libre. La interpretación es en cierto sentido una recreación, pero ésta no se guía por un acto creador precedente, sino por la figura de la obra ya creada, que cada cual debe representar del modo como él encuentra en ella algún sentido. Las representaciones reconstructivas, por ejemplo, la música con instrumentos antiguos, no resultan por eso tan fieles como creen. Al contrario, corren el peligro de «apartarse triplemente de la verdad», como imitación de imitación (Platón).

La idea de la única representación correcta tiene incluso algo de absurdo cara a la finitud de nuestra existencia histórica. Volveremos a hablar de ello en otro contexto. En este punto el hecho evidente de que cada representación intenta ser correcta nos servirá sólo como confirmación de que la no-distinción de la mediación respecto a la obra misma es la verdadera experiencia de ésta. Coincide con esto el que la conciencia estética sólo está en condiciones de realizar en general su distinción estética entre la obra y su mediación bajo el modo de la crítica, es decir, cuando la mediación fracasa. Por su idea, la mediación ha de ser total

Mediación total significa que lo que media se cancela a sí mismo como mediador. Esto quiere decir que la reproducción (en el caso de la representación escénica o en la música, pero también en la declaración épica o lírica) no es temática como tal, sino que la obra accede a su representación a través de ella y en ella. Más tarde veremos que esto mismo se aplica también al carácter de acceso y encuentro con el que se aparecen las obras arquitectónicas y plásticas. Tampoco en ellas es temático el acceso como tal, y sin embargo no se debe a la inversa abstraer estas referencias vitales para poder aprehender la obra misma. Esta existe en ellas. El que estas obras procedan de un pasado desde el cual acceden al presente como monumentos perdurables no convierte en modo alguno su ser en objeto de la conciencia estética o histórica. Mientras mantengan sus funciones serán contemporáneas de cualquier presente. Incluso aunque no tengan otro lugar que el de obras de arte en un museo nunca están completamente enajenadas respecto a sí mismas. Y no sólo porque la huella de la función originaria de una obra de arte no se borra nunca del todo y permite así, al que sabe, reconstruirla con su conocimiento: la obra de arte a la que se le ha asignado un lugar dentro de una serie en

una galería sigue teniendo pese a todo un origen propio. Ella misma pone su validez, y la forma como lo haga —«matando» a lo demás o acordándose bien con ello— sigue siendo algo suyo y propio.

Nos preguntamos ahora por la identidad de este «sí mismo» que en el curso de los tiempos y de las circunstancias se representa de maneras tan distintas. Es claro que pese a los aspectos cambiantes de sí mismo no se disgrega tanto que llegara a perder su identidad, sino que está ahí en todos ellos. Todos ellos le pertenecen. Son *coetáneos* suyos. Y esto plantea la necesidad de una interpretación temporal de la obra de arte.

3. La temporalidad de lo estético

¿Qué clase de simultaneidad es ésta? ¿Qué clase de temporalidad es la que conviene al ser estético? A esta simultaneidad y actualidad del ser estético en general acostumbra a llamársele su intemporalidad. Sin embargo, nuestra tarea es precisamente pensar juntas la intemporalidad y la temporalidad, ya que aquélla está esencialmente vinculada a ésta. En principio la intemporalidad no es más que una determinación dialéctica que se eleva sobre la base de la temporalidad y sobre la oposición a ésta. Incluso la idea de dos temporalidades, una histórica y otra suprahistórica, con la que Sedlmayr intenta determinar la temporalidad de la obra de arte enlazando con Baader y remitiéndose a Bollnow[30], tampoco logra ir más allá del nivel de una contraposición dialéctica. El tiempo suprahistórico «redimido», en el que «el presente» no es el momento efímero sino la plenitud del tiempo, es descrito desde la temporalidad «existencial», aunque lo que caracterice a ésta sea el ser llevada pasivamente, la facilidad, la inocencia o lo que se quiera. Lo insatisfactorio de esta contraposición sale a la luz en cuanto se reconoce, mirando objetivamente, que «el tiempo verdadero» emerge hasta el «tiempo aparente» histórico-existencial. Este emerger tendría claramente el carácter de una epifanía, lo que significaría, sin embargo, que para la conciencia que lo experimenta carecería de continuidad.

Con ello se reproducen objetivamente las aporías de la conciencia estética que ya hemos expuesto antes. Pues lo que tiene que lograr cualquier comprensión del tiempo es precisamente la continuidad, aunque se trate de la temporalidad de la

30. H. Sedlmayr, *Kunst und Wahrheit*, 1958, 140 s.

obra de arte. En esto asoma la venganza del malentendido con que tropezó la exposición ontológica del horizonte temporal en Heidegger. En vez de retener el sentido metodológico de la analítica existencial del estar ahí, esta temporalidad existencial e histórica del estar ahí —determinado por la preocupación, el curso hacia la muerte, esto es, la finitud radical— se trata como una posibilidad entre otras para la comprensión de la existencia; se olvida con ello que lo que aquí se descubre como temporalidad es el modo de ser de la comprensión misma. El destacar la verdadera temporalidad de la obra de arte como «tiempo redimido», frente al tiempo histórico efímero, no es en realidad más que un simple reflejo de la experiencia humana y finita del arte. Sólo una teología bíblica del tiempo, que extrajera su conocimiento no del punto de vista de la autocomprensión humana sino del de la revelación divina, podría hablar de un «tiempo redimido», y legitimar teológicamente la analogía entre la intemporalidad de la obra de arte y este «tiempo redimido». Si se carece de una legitimación teológica como ésta, hablar del «tiempo redimido» no será más que una manera de ocultar el verdadero problema, que no está en que la obra de arte se sustraiga al tiempo sino en su temporalidad.

Recojamos, pues, de nuevo nuestra pregunta: ¿qué clase de temporalidad es ésta? [31].

Hemos partido de que la obra de arte es juego, esto es, que su verdadero ser no se puede separar de su representación y que es en ésta donde emerge la unidad y mismidad de una construcción. Está en su esencia el que se encuentre referida a su propia representación; sin embargo, esto significa que por muchas trasformaciones y desplazamientos que experimente en sí, no por eso deja de seguir siendo ella misma. En esto estriba precisamente la vinculatividad de toda representación: en que contiene en sí la referencia a la construcción y se somete de este modo al baremo de corrección que puede extraerse de ello. Incluso el caso privativo extremo de una representación absolutamente deformadora lo confirma. Se hace consciente como deformación, pues la representación se piensa y juzga como representación de la construcción misma. A ésta le conviene de manera indisoluble e inextinguible el carácter de repetición de lo igual. Por supuesto, en este contexto repetición

31. Respecto a lo que sigue consúltese el acabado análisis de R. y G. Koebner, *Vom Schönen und seiner Wahrheit*, 1957, que el autor conoció cuando su propio trabajo estaba ya concluido. Cf. la recensión en Philosophische Rundschau 7, 79.

no quiere decir que algo se repita en sentido estricto, esto es, que se lo reconduzca a una cierta forma original. Al contrario, cada repetición es tan originaria como la obra misma.

La enigmática estructura temporal que se manifiesta aquí nos es conocida por el fenómeno de la fiesta[32]. Al menos las fiestas periódicas se caracterizan porque se repiten. A esto se le llama el retorno de la fiesta. La fiesta que retorna no es ni otra distinta ni tampoco la simple rememoración de algo que se festejó en origen. El carácter originariamente sacral de toda fiesta excluye evidentemente esta clase de distinciones, que nos son sin embargo habituales en la experiencia temporal del presente, en el recuerdo y en las espectativas. En cambio, la experiencia temporal de la fiesta es la *celebración*, un presente muy *sui generis*.

El carácter temporal de la celebración se comprende bastante mal si se parte de la experiencia temporal de la sucesión. Si el retorno de la fiesta se refiere a la experiencia normal del tiempo y sus dimensiones, entonces aparece como una temporalidad histórica. La fiesta se modifica de una vez para otra; pues en cada caso es algo distinto lo que se le presenta como simultáneo. Y sin embargo también bajo este aspecto histórico seguiría siendo una y la misma fiesta la que padece estos cambios. En origen era así y se festejaba así, luego se hizo de otro modo y cada vez de una manera distinta.

Y sin embargo, este aspecto no acoge en absoluto el carácter temporal de la fiesta, que consiste en el hecho de que se la celebre. Para la esencia de la fiesta sus referencias históricas son secundarias. Como fiesta no posee la identidad de un dato histórico, pero tampoco está determinada por su origen de tal manera que la verdadera fiesta fuese la de enconces, a diferencia del modo como luego se ha venido celebrando a lo largo del tiempo. Al contrario, ya en su origen, en su fundación o en su paulatina introducción estaba dado el que se celebrase regularmente. Por su propia esencia original es tal que cada vez es otra (aunque se celebre «exactamente igual»). Un ente que sólo es en cuanto que continuamente es otro, es temporal en un sentido más radical que todo el resto de lo que pertenece a la historia. Sólo tiene su ser en su devenir y en su retornar[33].

32. W. F. Otto y K. Kerényi tienen el mérito de haber reconocido el significado de la fiesta en la historia de la religión y en la antropología. Cf. K. Kerenyi, *Vom Wesen des Festes*, 1938.

33. Aristóteles, en su caracterización del modo de ser del *apeiron*, por lo tanto en relación con Anaximandro, se refiere al ser del día y de la competición, por lo tanto de la fiesta (Phys. III, 6, 206 a 220). ¿Puede consi-

Sólo hay fiesta en cuanto que se celebra. Con esto no está dicho en modo alguno que tenga un carácter subjetivo y que su ser sólo se dé en la subjetividad del que la festeja. Por el contrario se celebra la fiesta porque está ahí. Algo parecido podría decirse de la representación escénica, que tiene que representarse para el espectador y que sin embargo no tiene su ser simplemente en el punto de intersección de las experiencias de los espectadores. Es a la inversa el ser del espectador el que está determinado por su «asistencia». La asistencia es algo más que la simple copresencia con algo que también está ahí. Asistir quiere decir participar. El que ha asistido a algo sabe en conjunto lo que pasó y cómo fue. Sólo secundariamente significa la asistencia también un modo de comportamiento subjetivo, «estar en la cosa». Mirar es, pues, una forma de participar. Puede recordarse aquí el concepto de la comunión sacral que subyace al concepto griego original de la *theoría*. *Theorós* significa, como es sabido, el que participa en una embajada festiva. Los que participan en esta clase de embajadas no tienen otra cualificación y función que la de estar presentes. El *theorós* es, pues, el espectador en el sentido más auténtico de la palabra, que participa en el acto festivo por su presencia y obtiene así su caracterización jurídico-sacral, por ejemplo, su inmunidad.

De un modo análogo toda la metafísica griega concibe aún la esencia de la *theoría* y del *noûs* como el puro asistir a lo que

derarse que el propio Anaximandro intentó ya determinar la inacababilidad del *apeiron* por referencia a estos fenómenos puramente temporales? ¿No es posible que se estuviera refiriendo a algo más que lo que se percibe en los conceptos aristotélicos de devenir y ser? Pues la imagen del día reviste una función destacada en otro contexto distinto: en el *Parménides* de Platón (Parm. 131 b) Sócrates intenta ilustrar la relación de la idea con las cosas con la presencia del *día* que es para todos. Lo que se demuestra aquí con el ser del día no es lo único que sigue siendo en el pasar de todo lo demás, sino la indivisible presencia y *parusia* de lo *mismo*, sin perjuicio de que el día sea en cada caso otro distinto. Cuando los pensadores arcaicos pensaban el ser, esto es, la presencia, ¿podía aparecérseles lo que era su objeto a la luz de la comunicación sacral en la que se muestra lo divino? Para el propio Aristóteles la parusía de lo divino es todavía el ser más auténtico, la energeia no restringida por ninguna *dynamis* (Met. XIII, 7). Este carácter temporal no es concebible a partir de la experiencia habitual del tiempo como sucesión. Las dimensiones del tiempo y la experiencia del mismo sólo permiten comprender el retorno de la fiesta como histórico: una misma cosa se trasforma sin embargo de una vez a otra. Sin embargo, una fiesta no es en realidad siempre la misma cosa, sino que es en cuanto que es siempre distinta. Un ente que sólo es en cuanto que es siempre distinto es un ente temporal en un sentido radical: tiene su ser en su devenir. Sobre el carácter óntico de la *Weile* (pausa, momento de reposo) cf. M. Heidegger, *Holzwege*, 322 s.

verdaderamente es[34], y también a nuestros propios ojos la capacidad de poder comportarse teóricamente se define por el hecho de que uno pueda olvidar respecto a una cosa sus propios objetivos. Sin embargo, la *theoría* no debe pensarse primariamente como un comportamiento de la subjetividad, como una autodeterminación del sujeto, sino a partir de lo que es contemplado. *Theoría* es verdadera participación, no hacer sino padecer *(pathos)*, un sentirse arrastrado y poseído por la contemplación. En los últimos tiempos se han tratado de comprender desde este contexto el trasfondo religioso del concepto griego de la razón[35].

34. Respecto a la relación de «ser» y «pensamiento» en Parménides cf. mi artículo *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*: Anteile (1949).

35. Cf. G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*. Das Wesen des platonischen Denkens, 1940. Particularmente la introducción de este libro contiene ideas muy importantes. Un curso publicado entre tanto por Krüger *(Grundfragen der Philosophie*, 1958) ha puesto más en claro las intenciones sistemáticas del autor. Apuntaremos aquí algunas observaciones. La crítica de Krüger al pensamiento moderno y a su emancipación respecto a todas las ataduras a la «verdad óntica» me parece ficticia. La propia filosofía de la edad moderna no ha podido olvidar nunca que por muy constructivos que sean sus procedimientos la ciencia moderna no ha renunciado ni podrá renunciar a su vinculación fundamental a la experiencia. Basta pensar en el planteamiento kantiano de cómo es posible una ciencia natural pura. Sin embargo tampoco se hace justicia al idealismo especulativo cuando se lo interpreta de una manera tan parcial como lo hace Krüger. Su construcción de la totalidad de todas las determinaciones del pensar no es en modo alguno la elaboración reflexiva de una imagen del mundo arbitraria e inventada, sino que pretende involucrar en el pensamiento la absoluta «aposterioridad» de la experiencia. Este es el sentido exacto de la reflexión trascendental. El ejemplo de Hegel puede enseñar que con esto puede pretenderse incluso la renovación del antiguo realismo conceptual. El modelo de Krüger sobre el pensamiento moderno se orienta enteramente según el extremismo desesperado de Nietzsche. Su perspectivismo de la voluntad de poder no nace sin embargo en concordancia con la filosofía idealista, sino por el contrario sobre un suelo que había preparado el historicismo del siglo XIX tras el hundimiento de la filosofía del idealismo. Esta es también la razón por la que yo no valoraría la teoría diltheyana del conocimiento en las ciencias del espíritu como quisiera Krüger. Creo por el contrario que lo que importa es corregir la interpretación filosófica de las modernas ciencias del espíritu que se ha realizado hasta ahora y que en el propio Dilthey aparece todavía demasiado fijada al pensamiento metodológico unilateral de las ciencias naturales exactas. Desde luego, estoy de acuerdo con Krüger cuando apela a la experiencia vital y a la experiencia del artista. Sin embargo, la continuada validez de estas instancias en nuestro pensamiento me parece demostrar más bien que la oposición entre pensamiento antiguo y moderno, tan aguzada por Krüger, es a su vez una construcción moderna.

Cuando nuestra investigación reflexiona sobre la experiencia del arte, frente a la subjetivización de la estética filosófica, no se orienta sólo hacia

Hemos partido de que el verdadero ser del espectador, que forma parte del juego del arte, no se concibe adecuadamente desde la subjetividad como una forma de comportamiento de la conciencia estética. Sin embargo, esto no debe implicar que la esencia del espectador no pueda describirse pese a todo a partir de aquel asistir que hemos puesto de relieve. La asistencia como actitud subjetiva del comportamiento humano tiene el carácter de un «estar fuera de sí». El mismo Platón caracteriza en el *Fedro* la incomprensión que supone querer entender la estática del estar fuera de sí a partir del entendimiento racional, ya que entonces se ve en ella una mera negación del estar en uno mismo, esto es, una especie de desvarío. En realidad el estar fuera de sí es la posibilidad positiva de asistir a algo por entero. Esta asistencia tiene el carácter del auto-olvido, y la esencia del espectador consiste en entregarse a la contemplación olvidándose de sí mismo. Sin embargo, este auto-olvido no tiene aquí nada que ver con un estado privativo, pues su origen está en el volverse hacia la cosa, y el espectador lo realiza como su propia acción positiva[36].

Evidentemente existe una diferencia esencial entre el espectador que se entrega del todo al juego del arte y las ganas de mirar del simple curioso. También es característico de la curiosidad el verse como arrastrada por lo que ve, el olvidarse por completo de sí y el no poder apartarse de lo que tiene de-

un problema de la estética, sino hacia una autointerpretación más adecuada del pensamiento moderno en general; ésta abarca ciertamente mucho más que lo que reconoce el moderno concepto del método.

36. E. Fink intenta explicar el sentido de la extroversión entusiástica del hombre a través de una distinción que se inspira evidentemente en el *Fedro* platónico. Pero mientras en éste el ideal contrario a la pura racionalidad determina la distinción cqmo diferencia entre la demencia buena y mala, en Fink falta un criterio correspondiente cuando contrasta el «entusiasmo puramente humano» con el *enthousiasmós* por el que el hombre está en el dios. Pues en definitiva también el «entusiasmo puramente humano» es un estar fuera y estar presente que no es «capacidad» del hombre, sino que adviene a él, razón por la que no me parece que se lo pueda separar del *enthousiasmós*. El que exista un entusiasmo sobre el que el hombre mantendría su poder y el que a la inversa el *enthousiasmós* vaya a ser la experiencia de un poder superior y que nos supera en todos los sentidos, semejantes distinciones entre el dominio sobre sí mismo y el estar dominado están pensadas a su vez desde la idea del poder y no hacen justicia por lo tanto a la mutua imbricación del estar fuera de sí y del estar en algo que tiene lugar en toda forma de entusiasmo. Las formas de «entusiasmo puramente humano» que describe Fink, si no se las malinterpreta en forma «narcisista-psicológica», son a su vez formas de la «autosuperación finita» de la finitud. Cf. E. Fink, *Vom Wesen des Enthusiasmus*, sobre todo 22-25.

lante. Sin embargo, lo que caracteriza al objeto de la curiosidad es que en el fondo le es a uno completamente indiferente. No tiene el menor sentido para el espectador. No hay nada en él hacia lo cual uno deseara realmente retornar y reencontrarse en ello. Pues lo que funda el encanto de la contemplación es la cualidad formal de su novedad, esto es, de su abstracta alteridad. Esto se hace patente en el hecho de que su complemento dialéctico sea el aburrimiento y el abotagamiento. En cambio, lo que se muestra al espectador como juego del arte no se agota en el momentáneo sentirse arrastrado por ello, sino que implica una pretensión de permanencia y la permanencia de una pretensión.

El término «pretensión»[37] no aparece aquí por casualidad. En la reflexión teológica impulsada por Kierkegaard, a la que damos el nombre de teología dialéctica, este concepto hace posible, y no casualmente, una explicación teológica de lo que mienta el concepto de la simultaneidad en dicho autor. Una pretensión es algo que se sostiene. Lo primero es su justificación (o la presunción de la misma). Precisamente porque se mantiene una pretensión es por lo que ésta puede hacerse valer en cualquier momento. La pretensión se mantiene frente a alguien, y es frente a éste como debe hacerse válida. Sin embargo, el concepto de la pretensión incluye también que no se trata de una exigencia establecida, cuyo cumplimiento estuviera acordado inequívocamente, sino que más bien intenta fundar una exigencia de este género. Una pretensión representa la base jurídica para una exigencia indeterminada. Si se responde a ella de manera que se le otorgue razón, para darle vigencia hay que adoptar entonces la forma de una exigencia. Al mantenimiento de una pretensión le corresponde el que se concrete en una exigencia.

La aplicación de esto a la teología luterana consiste en que la pretensión de la fe se mantiene desde su proclamación, y su vigencia se renueva cada vez en la predicación. La palabra de la predicación obra así la misma mediación total que en

37. Aunque el español «pretensión» traduce bastante literalmente al término alemán *Anspruch*, sin embargo, el término español posee ciertas connotaciones de gratuidad que están excluidas del original alemán. Giros como «una obra pretenciosa», o «un hombre con muchas pretensiones», con su indudable matiz peyorativo, no tendrían correlato en el término *Anspruch*, el cual incluye una cierta idea de *legitimidad* de lo pretendido, y es en esto un término de valoración positiva. Su etimología es *an-sprechen*, literalmente «hablar a», esto es, implica una petición de reconocimiento expreso de su contenido (N. del T.).

otro caso incumbe a la acción cultual, por ejemplo, en la misa. Más tarde veremos que la palabra está llamada también a mediar la simultaneidad, y que por eso le corresponde un papel dominante en el problema de la hermenéutica.

En cualquier caso al ser de la obra de arte le conviene el carácter de «simultaneidad». Esta constituye la esencia del «asistir». No se trata aquí de la simultaneidad de la conciencia estética, pues ésta se refiere al «ser al mismo tiempo» y a la indiferencia de los diversos objetos de la vivencia estética en una conciencia. En nuestro sentido «simultaneidad» quiere decir aquí, en cambio, que algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación una plena presencia. La simultaneidad no es, pues, el modo como algo está dado en la conciencia, sino que es una tarea para ésta y un rendimiento que se le exige. Consiste en atenerse a la cosa de manera que ésta se haga «simultánea», lo que significa que toda mediación quede cancelada en una actualidad total.

Es sabido que este concepto de la simultaneidad procede de Kierkegaard, y que éste le confirió un matiz teológico muy particular[38]. En Kierkegaard «simultáneo» no quiere decir «ser al mismo tiempo», sino que formula la tarea planteada al creyente de mediar lo que no es al mismo tiempo, el propio presente y la acción redentora de Cristo, de una manera tan completa que esta última se experimente a pesar de todo como algo actual (y no en la distancia del entonces), y que se la tome en serio como tal. A la inversa, la sincronía de la conciencia estética se basaba en el ocultamiento de la tarea que se plantea con esta simultaneidad.

En este sentido la simultaneidad le conviene muy particularmente a la acción cultual, y también a la proclamación en la predicación. El sentido del estar presente es aquí una auténtica participación en el acontecer salvífico. Nadie puede dudar de que la distinción estética, por ejemplo, de una ceremonia «bonita» o de una predicación «buena», está completamente fuera de lugar respecto a la pretensión que se nos plantea en tales actos. Pues bien, en este punto quisiera afirmar que en el fondo para la experiencia del arte vale exactamente lo mismo. También aquí tiene que pensarse la mediación como total. Cara al ser de la obra de arte no tiene una legitimación propia ni el ser para sí del artista que la crea —por ejemplo, su biografía— ni el del que representa o ejecuta la obra, ni el del espectador que la recibe.

38. S. Kierkegaard, *Philosophische Brocken*, cap. 4 *passim*.

Lo que se desarrolla ante él resulta para cualquiera tan distinto y destacado respecto a las líneas permanentes del mundo, tan cerrado en un círculo autónomo de sentido, que nadie tendría motivo para salirse de ello hacia cualquier otro futuro y realidad. El receptor queda emplazado en una distancia absoluta que le prohíbe cualquier participación orientada a fines prácticos. Sin embargo, esta distancia es estética en sentido auténtico, pues significa la distancia respecto al ver, que hace posible una participación auténtica y total en lo que se representa ante uno. El auto-olvido estático del espectador se corresponde así con su propia continuidad consigo mismo. La continuidad de sentido accede a él justamente desde aquello a lo que se abandona como espectador. Es la verdad de su propio mundo, del mundo religioso y moral en el que vive, la que se representa ante él y en la que él se reconoce a sí mismo. Del mismo modo que la parusía, la presencia absoluta, designaba el modo de ser del ser estético, y la obra de arte es la misma cada vez que se convierte en un presente de este tipo, también el momento absoluto en el que se encuentra el espectador es al mismo tiempo auto-olvido y mediación consigo mismo. Lo que le arranca de todo lo demás le devuelve al mismo tiempo el todo de su ser.

El que el ser estético esté referido a la representación no significa, pues, una indigencia, una falta de determinación autónoma de sentido. Al contrario, forma parte de su verdadera esencia. El espectador es un momento esencial de ese mismo juego que hemos llamado estético. Podemos recordar aquí la famosa definición de la tragedia que se encuentra en la *Poética* de Aristóteles. La definición de la esencia de la tragedia que aparece en este texto incluye expresamente la constitución propia del espectador.

4. El ejemplo de lo trágico

La teoría aristotélica de la tragedia nos servirá, pues, como ejemplo para ilustrar la estructura del ser estético en general. Es sabido que esta teoría se encuentra en el marco de una poética, y que sólo parece tener validez para la literatura dramática. No obstante, lo trágico es un fenómeno fundamental, una figura de sentido, que en modo alguno se restringe a la tragedia o a la obra de arte trágica en sentido estricto, sino que puede aparecer también en otros géneros artísticos, sobre todo en la épica. Incluso ni siquiera puede decirse que se trate

de un fenómeno específicamente artístico por cuanto se encuentra también en la vida. Esta es la razón por la que los nuevos investigadores (Richard Hamann, Max Scheler[39]) consideran lo trágico como un momento extraestético; se trataría de un fenómeno ético-metafísico que sólo accedería desde fuera al ámbito de la problemática estética.

Ahora bien, desde el momento en que el concepto de lo estético se nos ha mostrado como dudoso no podremos evitar a la inversa preguntarnos si lo trágico no será más bien un fenómeno estético fundamental. El ser de lo estético se nos había hecho visible como juego y como representación. En este sentido nos es lícito preguntar también por la esencia de lo trágico a la teoría del juego trágico, a la poética de la tragedia.

Lo que se refleja en la tradición de la reflexión sobre lo trágico que abarca desde Aristóteles hasta el presente no es desde luego una esencia inmutable. No cabe duda de que la esencia de lo trágico se manifiesta de una manera excepcional en la tragedia ática, teniendo en cuenta que para Aristóteles el «más trágico» es Eurípides[40], en tanto que para otros es Esquilo el que revela mejor la profundidad del fenómeno trágico; y la cosa se plantea a su vez de manera distinta para el que esté pensando en Shakespeare o en Hebbel. Estas trasformaciones no significan meramente que carezca de sentido preguntarse por una esencia unitaria de lo trágico, sino al contrario, que el fenómeno se muestra bajo el aspecto de una unidad histórica. El reflejo de la tragedia antigua en la tragedia moderna del que habla Kierkegaard está siempre presente en las nuevas reflexiones sobre lo trágico. Por eso, empezando con Aristóteles, alcanzaremos una panorámica más completa sobre el conjunto del fenómeno trágico. En su famosa definición de la tragedia Aristóteles proporciona una indicación que, como ya hemos empezado a exponer, es decisiva para el problema de lo estético: cuando al determinar la esencia de lo trágico recoge también su *efecto sobre el espectador*.

No podemos proponernos aquí tratar por extenso esta definición de la tragedia tan conocida como discutida. Pero el simple hecho de que se incluya en la determinación de la esencia

39. R. Hamann, *Aesthetik*, 1911, 97: «Lo trágico no tiene pues nada que ver con la estética»; M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, 1919; «Es dudoso que lo trágico sea un fenómeno esencialmente "estético"». Sobre la acuñación del concepto de «tragedia» cf. E. Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, 1955, 132 s.

40. Aristoteles, Poet. 13, 1453 a 29; S. Kierkegaard, *Entweder-Oder* I.

de la tragedia al espectador hace patente lo que hemos dicho más arriba sobre la pertenencia esencial del espectador al juego. El modo como el espectador pertenece a él pone al descubierto la clase de sentido que es inherente a la figura del juego. Por ejemplo, la distancia que mantiene el espectador respecto a la representación escénica no obedece a una elección arbitraria de comportamiento, sino que es una relación esencial que tiene su fundamento en la unidad de sentido del juego. La tragedia es la unidad de un decurso trágico que es experimentado como tal. Sin embargo, lo que se experimenta como decurso trágico constituye un círculo cerrado de sentido que prohíbe desde sí cualquier ingerencia o intervención en él, y esto no sólo cuando se trata de una pieza que se representa en el escenario sino también cuando se trata de una tragedia «en la vida». Lo que se entiende como trágico sólo se puede aceptar. En este sentido se trata de hecho de un fenómeno «estético» fundamental.

Pues bien, por Aristóteles sabemos que la representación de la acción trágica ejerce un efecto específico sobre el espectador. La representación opera en él por *éleos* y *phóbos*. La traducción habitual de estos afectos como «compasión» y «temor» les proporciona una resonancia demasiado subjetiva. En Aristóteles no se trata en modo alguno de la compasión o de su valoración tal como ésta ha ido cambiando a lo largo de los siglos [41]; y el temor tampoco puede entenderse en este contexto como un estado de ánimo de la interioridad. Una y otro son más bien experiencias que le llegan a uno de fuera, que sorprenden al hombre y lo arrastran. *Éleos* es la desolación que le invade a uno frente a lo que llamamos desolador. Resulta, por ejemplo, desolador el destino de un Edipo (el ejemplo, al que una y otra vez se remite Aristóteles).

La palabra alemana *Jammer* es un buen equivalente porque tampoco se refiere a la mera interioridad sino que abarca también su expresión. En el mismo sentido tampoco *phóbos* es sólo un estado de ánimo, sino, como dice Aristóteles, un escalofrío [42]: se le hiela a uno la sangre, y uno se ve sacudido por el estremecimiento. En el modo particular como se relacionan aquí *phóbos* y *éleos* al caracterizar la tragedia, *phóbos* significa el

41. M. Kommerell, *Lessing und Aristoteles*, 1940, ha escrito en forma muy meritoria esta historia de la compasión, pero no distingue suficientemente el sentido original de ἔλεος. Cf. entre tanto W. Schadewaldt, *Furcht und Mitleid?*: Hermes 83 (1955) 129 s., y la complementación de H. Flashar: Hermes (1956) 12-48.

42. Arist., Rhet. II, 13, 1389 b 32.

estremecimiento del terror que se apodera de uno cuando ve marchar hacia el desastre a alguien por quien uno está aterrado. Desolación y terror son formas del éxtasis, del estar fuera de sí, que dan testimonio del hechizo irresistible de lo que se desarrolla ante uno.

En Aristóteles se afirma que son estos afectos los que hacen que la representación escénica purifique al espectador de este género de pasiones. Es bien conocido que la traducción de este pasaje plantea bastantes problemas, sobre todo el sentido del genitivo [43]. Pero el asunto al que se refiere Aristóteles me parece enteramente independiente de ello, y creo que es su conocimiento lo que en definitiva tiene que hacer comprensible por qué dos acepciones gramaticalmente tan distintas pueden aparecer en una oposición tan drástica. Me parece claro que Aristóteles piensa en la abrumación trágica que invade al espectador frente a una tragedia. Sin embargo, la abrumación es una especie de alivio y solución, en la que se da una mezcla característica de dolor y placer. ¿Y cómo puede llamar Aristóteles a este estado «purificación»? ¿Qué es lo impuro que lastra a estos afectos o en lo que ellos consisten, y por qué habría de verse esto eliminado en el estremecimiento trágico? En mi opinión la respuesta podría ser la siguiente: el verse sacudido por la desolación y el estremecimiento representa un doloroso desdoblamiento. En él aparece la falta de unidad con lo que ocurre, un no querer tener noticia de las cosas porque uno se subleva frente a la crueldad de lo que ocurre. Y éste es justamente el efecto de la catástrofe trágica, el que se resuelva este desdoblamiento respecto a lo que es. En este sentido la tragedia opera una liberación universal del alma oprimida. No sólo queda uno libre del hechizo que le mantenía atado a la desolación y al terror de aquel destino, sino que al mismo tiempo queda uno libre de todo lo que le separaba de lo que es.

La abrumación trágica refleja en este sentido una especie de afirmación, una vuelta a sí mismo, y cuando, como ocurre tantas veces en la tragedia moderna, el héroe está afectado en su propia conciencia por esta misma abrumación trágica, él mismo participa un poco de esta afirmación al aceptar su destino.

43. Cf. M. Kommerell que da una panorámica de las concepciones más antiguas: *o. c.*, 262-272; también recientemente se encuentran defensores del genitivo objetivo: últimamente K. H. Volkmann-Schluck en *Varia Variorum*, Festschrift für K. Reinhardt, 1952.

Pero ¿cuál es el verdadero objeto de esta afirmación? ¿Qué es lo que se afirma aquí? Con toda seguridad no la justicia de un ordenamiento moral del mundo. La desprestigiada teoría de la culpa trágica, que en Aristóteles apenas desempeña todavía papel alguno, no es una explicación adecuada ni siquiera para la tragedia moderna. Pues no hay tragedia allí donde la culpa y la expiación se corresponden la una a la otra en una justa proporción, donde una cuenta de culpa ética se salda por completo. Tampoco en la tragedia moderna puede ni debe darse una completa subjetivización de la culpa y el destino. Al contrario, lo característico de la esencia de lo trágico es más bien el carácter excesivo de las consecuencias trágicas. Aun a pesar de toda la subjetivización de la culpabilidad, incluso en la tragedia moderna sigue operando siempre ese momento de la prepotencia antigua del destino que se revela en la desigualdad de culpa y destino como lo que afecta a todos por igual. El propio Hebbel se situaría en la frontera misma de lo que todavía puede llamarse tragedia: hasta tal punto está en él acoplada la culpabilidad subjetiva al progreso del acontecer trágico. Por este mismo motivo resulta tan cuestionable la idea de una tragedia cristiana, ya que a la luz de la historia de la salvación divina las magnitudes de gracia y desgracia que constituyen al acontecer trágico no son ya determinantes del destino humano. También está cerca del límite mismo de lo trágico la interesante contraposición que ofrece Kierkegaard [44] del sufrimiento de la antigüedad, que es consecuencia de una maldición que pesa sobre un linaje, y el dolor que desgarra a la conciencia desunida consigo misma e inmersa en su propio conflicto. Su propia versión de la Antígona [45] no era ya una tragedia.

Tendremos, pues, que repetir nuestra pregunta: ¿Qué es lo que el espectador afirma aquí? Evidentemente es la inadecuación y la terrible magnitud de las consecuencias que siguen a un hecho culpable lo que representa el verdadero desafío para el espectador. La afirmación trágica es el dominio de este desafío. Tiene el carácter de una verdadera comunión. Lo que se experimenta en este exceso del desastre trágico es algo verdaderamente común. Frente al poder del destino el espectador se reconoce a sí mismo y a su propio ser finito. Lo que ocurre a los más grandes posee un significado ejemplar. El asentimiento de la abrumación trágica no se refiere al decurso

44. S. Kierkegaard, *Entweder-Oder* I, 133 (Diederichs).
45. *Ibid.*, 139 s.

trágico ni a la justicia del destino que sale al encuentro del héroe, sino a una ordenación metafísica del ser que vale para todos. El «así es» es una especie de autoconocimiento del espectador, que retorna iluminado del cegamiento en el que vivía como cualquier otro. La afirmación trágica es iluminación en virtud de la continuidad de sentido a la que el propio espectador retorna por sí mismo.

De este análisis de lo trágico no sólo extraemos la conclusión de que se trata de un concepto estético fundamental en cuanto que la distancia del ser espectador pertenece a la esencia de lo trágico; más importante todavía nos parece que la distancia del ser espectador, que determina el modo de ser de lo estético, no encierra en sí por ejemplo la «distinción estética» que habíamos reconocido como rasgo esencial de la «conciencia estética». El espectador no se comporta con la distancia con que la conciencia estética disfruta del arte de la representación[46], sino al modo de la comunión del asistir. En última instancia la verdadera gravedad del fenómeno trágico está en lo que se representa y se reconoce, y participar en ello no es evidentemente producto de una decisión arbitraria. Por mucho que el drama trágico que se representa solemnemente en el teatro represente una situación excepcional en la vida de cada uno, esto no tiene sin embargo nada de una vivencia aventurera, ni opera el delirio de la inconsciencia, del que luego hay que volver a despertar al verdadero ser, sino que la elevación y el estremecimiento que invaden al espectador ahondan en realidad su *continuidad consigo mismo*. La abrumación trágica tiene su origen en el conocimiento de sí que se participa al espectador. Éste se reencuentra a sí mismo en el acontecer trágico, porque lo que le sale al encuentro es su propio mundo, que le es conocido por la tradición religiosa e histórica; y aunque esta tradición ya no sea vinculante para una conciencia posterior —lo que ocurre ya con Aristóteles, pero mucho más con un Séneca o un Corneille—, sin embargo, en la influencia permanente de estos materiales y estas obras trágicas hay siempre algo más que la pura pervivencia de un modelo literario. No sólo presupone que el espectador está familiarizado en la leyenda, sino que implica también que su lenguaje le alcanza todavía. Sólo así puede convertirse en un encuentro consigo mismo el encuentro con el material trágico o con la obra trágica.

46. Aristoteles, Poet. 4, 1448 b 18 διὰ τὴν ἀπεργασίαν ἢ τὴν χροὰν ἢ διὰ τοιαύτην τινὰ ἄλλην αἰτίαν, en oposición al «conocer» del mimema.

Pero lo que puede afirmarse así de lo trágico vale en realidad también para un ámbito mucho más abarcante. Para el poeta la invención libre no es nunca más que uno de los lados de una actividad mediadora sujeta a una validez previa. No inventa libremente su fábula, aunque realmente imagine estar haciéndolo. Al contrario, algo del viejo fundamento de la teoría de la mímesis sigue operando hasta nuestros días. La libre invención del poeta es representación de una verdad común que vincula también al poeta.

En las otras artes, particularmente en las plásticas, las cosas no son muy diferentes. El mito estético de la fantasía que crea libremente, que trasforma su vivencia en poesía, así como el culto del genio que se corresponde con él, no es sino un testimonio de que en el siglo XIX el acervo de la tradición mítico-histórica ya no constituye una posesión natural. Pero aun entonces puede considerarse que el mito estético de la fantasía y de la invención genial es una exageración que no se sostiene frente a lo que realmente ocurre. La elección del material y la configuración de la materia elegida no son producto de la libre arbitrariedad del artista, ni pura y simple expresión de su interioridad. Por el contrario, el artista habla a ánimos ya preparados, y elige para ello lo que le parece prometer algún efecto. El mismo se encuentra en el interior de las mismas tradiciones que el público al que se refiere y que se reúne en torno a él. En este sentido es cierto que él no necesita como individuo, como conecincia pensante, saber expresamente lo que hace y lo que su obra va a decir. Tampoco es un mundo extraño de encantamiento, de delirio, de sueño, el que arrastra al actor, al escultor o al espectador, sino que sigue siendo el propio mundo el que uno se apropia ahora de una manera más auténtica al reconocerse más profundamente en él. Sigue dándose una continuidad de sentido que reúne a la obra de arte con el mundo de la existencia y del que no logra liberarse ni siquiera la conciencia enajenada de una sociedad de cultura.

Hagamos, pues, el balance. ¿Qué quiere decir el ser estético? En el concepto del juego y su trasformación en una construcción como característica del juego del arte hemos intentado mostrar algo más general: que la representación o la ejecución de la poesía y de la música son algo esencial y en modo alguno accidental. Sólo en ellas se realiza por completo lo que las obras de arte son por sí mismas: el estar ahí de lo que se representa a través de ellas. La temporalidad específica del ser estético, que consiste en que tiene su ser en el representarse,

se vuelve existente, en el caso de la reproducción, como manifestación autónoma y con relieve propio.

Habría que preguntarse ahora si puede concederse a esto una validez general, de manera que el carácter óntico del ser estético pueda determinarse desde ello. ¿Cabe por ejemplo aplicarlo a obras de arte de carácter estatuario? Planteamos esta cuestión en principio sólo para las llamadas artes plásticas; pero más tarde mostraremos cómo el arte más estatuario de todos, la arquitectura, es también el que ofrece claves más claras para nuestro planteamiento.

5
Conclusiones estéticas y hermenéuticas

1. La valencia óntica de la imagen [1]

A primera vista las artes plásticas parecen dotar a sus obras de una identidad tan inequívoca que sería impensable la menor variabilidad en su representación. Lo que podría variar no parece pertenecer a la obra misma y posee en consecuencia carácter subjetivo. Por el lado del sujeto pueden introducirse restricciones que limiten la vivencia adecuada de la obra, pero por principio estas restricciones subjetivas tienen que poder superarse. Cualquier obra plástica tiene que poder experimentarse como ella misma «inmediatamente», esto es, sin necesidad

1. Traducimos con «imagen» el término alemán *Bid*, que en su idioma está conectado etimológicamente y por el uso con toda una serie de conceptos para los que no hay correlato en el término español, y que pasamos a enumerar: a) *Bild* significa genéricamente «imagen», de donde salen toda una serie de conexiones como *Abbild* (copia), etc. Secundariamente significa «cuadro», y también «fotografía»; b) Como sustantivo del verbo *bilden* está en relación con las siguientes grandes líneas del significado de este verbo 1) «construir»: bajo este significado se relaciona con términos como *Gebilde*, que ya antes hemos traducido como «construcción»; 2) «formar»: bajo este significado se relaciona con el sustantivo *Bildung* en su doble sentido de «formación» y de «cultura»; c) Está también en relación con el adjetivo *bildend* que forma el término técnico *bildende Kunst*, cuya traducción española es «artes plásticas». La presente traducción intentará, cuando sea posible, destacar estas diferentes conexiones de sentido a través del contexto o de traducciones menos literales. Sin embargo no es posible evitar un cierto deterioro de la complejidad de asociaciones semánticas del original (N. del T.).

de más mediaciones. Si existen reproducciones de cuadros y estatuas, éstas no forman parte de la obra de arte misma. Y en cuanto que siempre son condiciones subjetivas las que permiten el acceso a una obra plástica, hay que poder abstraer de ellas si se quiere experimentar ésta en sí misma. Estamos pues ante un terreno en el que la distinción estética parece estar plenamente legitimada.

Esta puede apoyarse sobre todo en lo que acostumbra a llamarse un «cuadro». Entendemos bajo este término la pintura moderna sobre lienzo o tabla, que no está vinculada a un lugar fijo y que se ofrece enteramente por sí misma en virtud del marco que la encuadra; con ello hace posible que se la ponga junto a cualquier otra obra, que es lo que ocurre en las modernas galerías. Imágenes como éstas no parecen tener nada de la referencia objetiva a la mediación que hemos puesto de relieve a propósito de la poesía y de la música. Y el cuadro pintado para una exposición o para una galería, que con el retroceso del arte por encargo se convierte en el caso normal, apoya evidentemente la pretensión de abstracción de la conciencia estética así como la teoría de la inspiración que se formuló en la estética del genio. El cuadro parece dar toda la razón a la inmediatez de la conciencia estética. Es una especie de testigo de cargo para su pretensión universal, y seguramente no es casual que la conciencia estética, que desarrolla el concepto del arte y de lo artístico como forma de recepción de las construcciones trasmitidas y realiza así la distinción estética, se dé al mismo tiempo que la creación de colecciones que reúnen en un museo todo lo que estamos acostumbrados a ver en él. De esta forma cualquier obra de arte se convierte en un cuadro. Al sacarla de toda sus referencias vitales y de toda la particularidad de sus condiciones de acceso, es como si la pusiéramos en un marco y la colgásemos.

Será pues obligado examinar con un poco de detenimiento el modo de ser del cuadro y preguntarse si la constitución óntica de lo estético que hemos descrito partiendo del juego, sigue siendo válida en relación con el ser del cuadro.

La pregunta por el modo de ser del cuadro que intentamos plantearnos ahora se refiere a lo que es común a las más diversas formas de manifestación de un cuadro. Con ello asume una abstracción que no es sin embargo pura arbitrariedad de la reflexión filosófica sino algo que ésta encuentra ya realizado por la conciencia estética; para ésta todo lo que se deja someter a la técnica pictórica del presente es en el fondo un cuadro. Y esta aplicación del concepto del cuadro no posee desde lue-

go verdad histórica. La moderna investigación de la historia del arte puede instruirnos más que abundantemente sobre la diferenciadísima historia que posee lo que ahora llamamos un cuadro [2]. En realidad la plena «excelsitud pictórica» (Theodor Hetzer) sólo se le concede a la pintura occidental con el contenido imaginativo desarrollado por ésta en el primer renacimiento. Sólo entonces nos encontramos con verdaderos cuadros, que están ahí por sí mismos y que constituyen formas unitarias y cerradas incluso sin marco y sin un contexto que los enmarque. En la exigencia de la *concinnitas* que L. B. Alberti plantea al «cuadro» puede reconocerse una buena expresión teórica del nuevo ideal artístico que determina la configuración del cuadro en el Renacimiento.

Pues bien, me parece significativo que lo que expresa aquí el teórico del «cuadro» sean las determinaciones conceptuales clásicas de lo bello en general. Que lo bello sea tal que no se le pueda añadir ni quitar nada sin destruirlo es algo que ya sabía Aristóteles, para quien seguramente no existía el cuadro en el sentido de Alberti [3]. Esto apunta al hecho de que el concepto del «cuadro» puede tener un sentido general que no se limita sólo a una determinada fase de la historia del cuadro. También la miniatura otónica o el icono bizantino son cuadros en un sentido más amplio, aunque su configuración siga en estos casos a principios muy distintos y pueda caracterizarse mejor con el concepto del «signo pictórico» [4]. En el mismo sentido el concepto estético del cuadro o de la imagen tendría que abarcar también a la escultura, que también forma parte de las artes plásticas. Esto no es una generalización arbitraria, sino que se corresponde con un estado histórico del problema de la estética filosófica que se remonta en último término al papel de la imagen en el platonismo, y que tiene su reflejo en el uso lingüístico de «imagen» [5].

Desde luego el concepto de imagen de los últimos siglos no puede tomarse como un punto de partida evidente. La presente investigación intentará liberarse de este presupuesto, pro-

2. Debo una valiosa confirmación y enseñanza a una discusión que sostuve con W. Schöne con ocasión de las conversaciones de historiadores del arte de las Academias evangélicas (Christophorus-Stift) en Münster 1956.

3. Cf. Eth. Nic. II, 5, 1106 b 10.

4. La expresión procede de Dagobert Frey. cf. su aportación a la *Festschrift Jantzen*.

5. Cf. W. Paatz, *Von den Gattungen und vom sinn der gotischen Rundfigur*, en *Abhandlungen der Hidelberger Akademie der Wissenschaften,* 1951, 24 s.

poniendo para el modo de ser de la imagen una acepción que la libere de su referencia a la conciencia estética y al concepto del cuadro al que nos ha habituado la moderna galería, y la reúna de nuevo con el concepto de lo decorativo, tan desacreditado por la estética de la vivencia. Con toda seguridad no será casual que en esto nos acerquemos a la nueva investigación de la historia del arte, que ha acabado con los conceptos ingenuos de cuadro y escultura que han dominado en la era del arte vivencial no sólo a la conciencia histórica sino también al pensamiento de la historia del arte. Tanto a la investigación de la ciencia del arte como a la reflexión filosófica le subyace la misma crisis del cuadro, concitada en el presente por el moderno estado industrial y administrativo y su publicidad funcionalizada. Sólo desde que ya no tenemos sitio para cuadros volvemos a saber que los cuadros no son sólo cuadro sino que necesitan espacio [6].

Sin embargo la intención del análisis conceptual que sigue no es la de una aportación a la teoría del arte sino que es de naturaleza ontológica. La crítica de la estética tradicional que nos ha ocupado al principio no es para nosotros más que el acceso a un horizonte que abarque por igual al arte y a la historia. Al analizar el concepto del cuadro sólo tenemos *in mente* dos preguntas: en qué sentido se distingue el cuadro de la *copia* (la problemática de la imagen original) y cómo se produce en este sentido la referencia del cuadro a su *mundo*.

De este modo el concepto del cuadro va más allá del concepto de representación empleado hasta ahora, precisamente por el hecho de que un cuadro está referido esencialmente a su imagen original.

Por lo que se refiere a nuestra primera pregunta, es aquí donde el concepto de la representación viene a imbricarse con el del cuadro que se refiere a su imagen original. En las artes procesuales de las que hemos partido hemos hablado de representación, pero no de imagen. La representación se nos había presentado como doble. Tanto la poesía como su reproducción, por ejemplo en el escenario, son representación, y para nosotros ha revestido un significado decisivo el hecho de que la verdadera experiencia del arte pase por esta duplicación de las representaciones, en la que éstas no se distinguen. El mundo que aparece en el juego de la representación no está ahí como una copia al lado del mundo real, sino que es ésta misma en la acrecentada verdad de su ser. Y en cuanto a la

6. Cf. W. Weischedel, *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*, 1960, 158 s.

reproducción, por ejemplo a la representación en el teatro, ésta es menos aún una copia frente a la cual la imagen original del drama pudiera mantener su ser-para-sí. El concepto de la mímesis que hemos empleado para estas dos formas de representación no tenía que ver tanto con la copia como con la manifestación de lo representado. Sin la mímesis de la obra, el mundo no estaría ahí tal como está en ella, y sin la reproducción es la obra la que no está. En la representación se cumple así la presencia de lo representado. Reconoceremos la justificación del significado básico de esta imbricación ontológica de ser original y ser reproductivo, así como la primacía metodológica que hemos dado a las artes procesuales, cuando se demuestre que las ideas que hemos ganado en aquel ámbito se muestran adecuadas también para las artes plásticas. Por supuesto, en este segundo caso no podrá hablarse de la reproducción como del verdadero ser de la obra. Al contrario, el cuadro como original repele la idea de su reproducción. Y por lo mismo es claro que lo que se copia posee un ser independiente de la imagen, hasta el extremo de que parece, frente a lo representado, un ser de menor categoría. Con esto nos vemos implicados en la problemática ontológica de imagen original y copia.

Partimos del hecho de que el modo de ser de la obra de arte es la *representación*, y nos preguntamos cómo se verifica el sentido de la representación en lo que llamamos un *cuadro*. Aquí representación no puede querer decir copia. Tendremos que determinar el modo de ser del cuadro con un poco más de detalle, distinguiendo el modo como en él se refiere la representación a una imagen original, y la relación del copiar, de la referencia de la copia, a la imagen original.

Esto podría ilustrarse con un análisis más detenido, poniendo en primer plano la vieja primacía de lo vivo, de lo ζῷον y en particular de la persona [7]. Lo esencial de la copia es que no tenga otra finalidad que parecerse a la imagen original. El baremo de su adecuación es que en ella se reconozca ésta. Esto significa que su determinación es la cancelación de su propio ser para sí al servicio de la total mediación de lo copiado. La copia ideal sería en este sentido la imagen de un espejo, pues ésta posee realmente un ser evanescente; sólo está ahí

7. No en vano ζῷον significa también simplemente «imagen». Más tarde examinaremos los resultados obtenidos para ver si han logrado eliminar la vinculación a este modelo. De manera análoga destaca también Bauch respecto a *imago*: «En cualquier caso se trata siempre de la imagen de la figura humana. ¡Es el único tema del arte medieval!».

para el que mira al espejo, y más allá de su mera apariencia no es nada en absoluto. Sin embargo la realidad es que esta imagen no es ningún cuadro o copia, pues no tiene ningún ser para sí; el espejo devuelve la imagen, esto es, hace visible lo que refleja para alguien sólo mientras se mira al espejo y mientras se ve en él la propia imagen o cualquier otra cosa. No es casual que en este caso hablemos justamente de imagen y no de copia o reproducción. En la imagen reflejada es el ente mismo el que aparece en la imagen, de manera que se tiene a sí mismo en su imagen. En cambio la copia sólo pretende ser observada por referencia a aquello a lo que se refiere. Es copia en el sentido de que no pretende ser más que la reproducción de algo, y su única función consiste en la identificación de ello (por ejemplo en una foto de pasaporte o en las reproducciones de un catálogo).

La copia se cancela a sí misma en el sentido de que funciona como un medio, y que como cualquier medio pierde su función en cuanto alcanza su objetivo. Su ser para sí consiste en autosuprimirse de esta forma. Esta autosupresión de la copia constituye un momento intencional de su propio ser. Cuando se altera la intención, por ejemplo cuando se quiere comparar una copia con el original, juzgar sobre su semejanza y por lo tanto distinguirla de él, entonces pasa a primer plano su propia manifestación, como ocurre con cualquier medio o instrumento cuando no se trata de utilizarlo sino de examinarlo. Pero su verdadera función no es desde luego la de la reflexión para compararlo o distinguirlo, sino la de apuntar a lo copiado en virtud de su semejanza con ello. En consecuencia se cumple a sí misma en su autocancelación.

En cambio lo que es una imagen no se determina en modo alguno en su autocancelación, porque no es un medio para un fin. Hay aquí una referencia a la imagen misma en cuanto que lo que importa es precisamente cómo se representa en ella la representado. Esto significa para empezar que la imagen no le remite a uno directamente a lo representado. Al contrario, la representación sostiene una vinculación esencial con lo representado, más aún, pertenece a ello. Esta es también la razón por la que el espejo devuelve la imagen y no una copia: es la imagen de lo que se representa en el espejo, indiscernible de su presencia. Por supuesto, el espejo puede devolver una imagen deformada, pero esto no sería más que su defecto: significaría que no cumple adecuadamente su función. En este sentido el espejo confirma lo que pretendíamos decir por principio: que cara a la imagen la intención se dirige hacia la uni-

dad originaria y hacia la no distinción entre representación y representado. Lo que se muestra en el espejo es la imagen de la representado, «su» imagen (no la del espejo).

El que la magia de las imágenes, que reposa sobre la identidad y la no distinción de la imagen y lo que ésta reproduce, sólo aparezca al comienzo de la historia del cuadro, como quien dice como parte de su prehistoria, no significa que se haya ido diferenciando progresivamente una conciencia de la imagen cada vez más alejada de la identidad mágica, y que pueda acabar por liberarse enteramente de ella [8]. Por el contrario, la no distinción sigue siendo un rango esencial de toda experiencia relacionada con imágenes. La insustituibilidad de un cuadro, su vulnerabilidad, su «santidad» encuentra en mi opinión un fundamento adecuado en la ontología de la imagen que acabamos de exponer. Incluso la sacralización del «arte» en el siglo XIX que hemos descrito antes vive todavía de este fundamento.

Sin embargo el concepto estético del cuadro no queda aprehendido en su plena esencia si nos restringimos al modelo de la imagen en el espejo. Lo que ilustra este modelo es sólo la imposibilidad ontológica de escindir el cuadro de lo «representado». Esto es desde luego suficientemente importante, ya que aclara que la intención primaria respecto al cuadro no distingue entre la representación y lo representado. Sólo secundariamente se monta sobre ella esa nueva intención de distinguir que hemos llamado la distinción «estética». Esta considera entonces la representación como tal, destacándola frente a lo representado. No lo hace desde luego considerando la copia de lo copiado en la representación de la misma manera como se suelen considerar en general las copias. No pretende en ningún caso que ei cuadro se cancele a sí mismo para dejar vivir lo que reproduce. Al contrario, el cuadro hace vigente su propio ser con el fin de dejar que viva lo que representa. Este es pues el punto en el que la imagen del espejo pierde su función directriz. Ella no es más que una pura apariencia; no tiene verdadero ser y se comprende en su efímera existencia como dependiente del hecho del reflejo. Sin embargo la imagen en el sentido estético de la palabra sí que tiene un ser propio. Este su ser como representación, es decir, precisamente aquello que hace que no sea lo mismo que lo representado,

8. Cf. la historia del concepto de *imago* en el paso de la edad antigua a la edad media en K. Bauch, *Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft*, 1959 9-28.

es lo que le confiere frente a la mera copia su caracterización positiva de ser una imagen. Incluso las modernas técnicas mecánicas de la imagen pueden utilizarse artísticamente por ejemplo destacando de entre lo reproducido algo que a una primera mirada no aparecería así. Una imagen de este género no es una copia porque representa algo que sin ella no se representaría así. Está diciendo por sí misma algo sobre la imagen original.

En consecuencia la representación permanece referida en un sentido esencial a la imagen originaria que se representa en ella. Pero es más que una copia. El que la representación sea una imagen —y no la imagen originaria misma— no significa nada negativo, no es que tenga menos ser, sino que constituye por el contrario una realidad autónoma. La referencia de la imagen a su original se representa así de una manera completamente distinta a como ocurre con la copia. *No es ya una relación unilateral.* Que la imagen posea una realidad propia significa a la inversa para el original que sólo accede a la representación en la representación. En ella se representa a sí mismo. Esto no tiene por qué significar que el original quede remitido expresamente a esa representación para poder aparecer. También podría representarse, tal como es, de otro modo. Pero cuando se representa así, esto deja de ser un proceso accidental para pasar a pertenecer a su propio ser. Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado. La representación supone para ello un *incremento de ser*. El contenido propio de la imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original.

Está en la esencia de la emanación el que lo emanado sea un exceso. Aquello de lo que excede no se vuelve menos por ello. El desarrollo de esta idea en la filosofía neoplatónica, que salta así el marco de la ontología griega de la sustancia, fundamenta el rango óntico positivo de la imagen. Pues si lo originariamente uno no se vuelve menos porque de ello exceda lo mucho, esto significa que el ser se acrecienta.

Parece que ya la patrística griega se sirvió de estos razonamientos neoplatónicos para rechazar la hostilidad veterotestamentaria frente a las imágenes en relación con la cristología. Ellos consideraban que el que Dios se hiciera hombre representaba el reconocimiento fundamental de la manifestación visible, con lo cual ganaron una legitimación para las obras de arte. En esta superación de la prohibición de las imágenes puede verse el acontecimiento decisivo que hizo posi-

ble el desarrollo de las artes plásticas en el occidente cristiano [9].

A la realidad óntica de la imagen le subyace pues la relación ontológica de imagen originaria y copia. Sin embargo lo que realmente interesa es que la relación conceptual platónica entre copia e imagen originaria no agota la valencia óntica de lo que llamamos una imagen. Mi impresión es que el modo de ser de ésta se caracteriza óptimamente recurriendo a un concepto jurídico-sacral, el de la *repraesentatio* [10].

Desde luego no es casual que el concepto de la *repraesentatio* aparezca al querer determinar el rango óntico de la imagen frente a la copia. Si la imagen es un momento de la *reprae-*

9. Cf. Joh. Damascenus según Campenhausen, *Zeitschrift zur Theologie und Kirche*, 1952, 54 s, y H. Schrade, *Der verborgene Gott*, 1949, 23.

10. (Recurrimos al término latino para traducir al alemán *Repräsentation*, ya que el término español «representación» ha tenido que ser empleado regularmente para traducir al alemán *Darstellung*, que ha desempeñado un papel muy amplio en lo que precede. El autor distingue las siguientes formas representativas: el signo, cuya función es *verweisen*, «referencia»; el símbolo, cuya función es *vertreten*, «sustituir»; y la imagen, cuya función es *Repräsentation*, *repraesentatio*. Sin embargo todas estas formas tienen en común ser formas de *Darstellung*, que hemos traducido por «representación», N. del T.). La historia del significado de este término es muy instructiva. Un término familiar a los romanos adquiere un giro semántico completamente nuevo a la luz de la idea cristiana de la encarción y del *corpus mysticum*. *Repraesentatio* ya no significa sólo copia o figuración plástica, ni «señal en el sentido comercial de satisfacer el importe de la compra, sino que ahora significa «representación» (en sentido del representante). El término puede adoptar este significado porque lo copiado está presente por sí mismo en la copia. Repraesentare significa hacer que algo esté presente. El derecho canónico ha empleado este término en el sentido de la representación jurídica, Nicolás de Cusa lo toma en este mismo sentido y le confiere tanto a él como al concepto de la imagen un nuevo acento sistemático. Cf. G. Kallen, *Die politische Theorie im philosophischen System des Nikolaus von Cues*; Historische Zeitschrift 165 (1942) 275 s, así como sus explicaciones sobre *De autoritate presidendi*; Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie, phil.-hist. Klasse ³1935 64 s. Lo importante en el concepto jurídico de la representación es que la persona representada es sólo lo presentado y expuesto, y que sin embargo el representante que ejerce sus derechos *depende* de ella. Resulta sorprendente que este sentido jurídico de la repraesentatio no parezca haber desempeñado ningún papel en el concepto leibniziano de la representación. Por el contrario la profunda doctrina metafísica de Leibniz de la *repraesentatio universi*, que tiene lugar en cada mónada, enlaza evidentemente con el empleo matemático del concepto; repraesentatio significa aquí pues la «expresión» matemática de algo, la asignación unívoca como tal. El giro subjetivo que es tan natural a nuestro concepto de la *Vorstellung* (la representación interna de algo, su imagen o idea. N. del T.) procede en cambio de la subjetivización del concepto de la idea en el siglo XVII, en lo que Malebranche pudo haber sido determinante para Leibniz. Cf. Mahnke, *Phänomenologisches Jahrbuch* VII, 519 s, 589 s.

sentatio y posee en consecuencia una valencia óntica propia, tiene que producirse una modificación esencial e incluso una completa inversión de la relación ontológica de imagen originaria y copia. La imagen adquiere entonces una autonomía que se extiende sobre el original. Pues en sentido estrito éste sólo se convierte en originario en virtud de la imagen, esto es, lo representado sólo adquiere imagen desde su imagen.

Esto puede ilustrarse muy bien con el caso especial del cuadro representativo. Lo que éste muestra y representa es el modo como se muestra y representa el gobernante, el hombre de estado, el héroe. Pero ¿qué quiere decir esto? No desde luego que en virtud del cuadro el representado adquiera una forma nueva y más auténtica de manifestarse. La realidad es más bien inversa: *porque* el gobernante, el hombre de estado, el héroe tienen que mostrarse y representarse ante los suyos, porque tienen que representar, es por lo que el *cuadro* adquiere su propia realidad. Y sin embargo aquí se da un cambio de dirección. El protagonista mismo tiene que responder, cuando se muestra, a la expectativa que el cuadro le impone. En realidad sólo se lo representa en el cuadro porque tiene su ser en este su mostrarse. En consecuencia lo primero es el representarse, y lo segundo la representación que este representarse obtiene en el cuadro. La *repraesentatio* del cuadro es un caso especial de la representación como un acontecimiento público. Sólo que lo segundo influye a su vez de nuevo sobre lo primero. Aquél, cuyo ser implica tan esencialmente el mostrarse, no se pertenece ya a sí mismo [11]. No puede, por ejemplo, evitar que se le represente en el cuadro; y en cuanto que estas representaciones determinan la imagen que se tiene de él, acaba por tener que mostrarse como se lo prescribe el cuadro. Por paradójico que suene, lo cierto es que la imagen originaria sólo se convierte en imagen desde el cuadro, y sin embargo el cuadro no es más que la manifestación de la imagen originaria [12].

11. El concepto jurídico público de la representación toma aquí un giro peculiar. Es evidente que el significado de representación que se determina en él se refiere en el fondo siempre a una presencia representativa. Del portador de una función pública, gobernante, funcionario, etc. sólo puede decirse que representa en cuanto que allí donde se muestra no aparece como hombre privado sino en su función —representando ésta—.

12. Sobre la polisemia productiva del concepto de la imagen *(Bild)* y su trasfondo histórico, cf. *supra* pp. 38-39. El que para nuestro sentimiento lingüístico actual el *Urbild* (imagen originaria) no sea una imagen es claramente una consecuencia tardía de una comprensión nominalista del ser; nuestro propio análisis muestra que en ello aparece un aspecto esencial de la «dialéctica» de la imagen.

Hasta ahora hemos verificado esta «ontología» de la imagen en relaciones profanas. Sin embargo, es evidente que sólo la imagen *religiosa* permitirá que aparezca plenamente el verdadero poder óntico de la imagen [13]. Pues de la manifestación de lo divino hay que decir realmente que sólo adquiere su «imaginabilidad» en virtud de la palabra y de la imagen. El cuadro religioso posee así un significado ejemplar. En él resulta claro y libre de toda duda que la imagen no es copia de un ser copiado, sino que comunica ónticamente con él. Si se lo toma como ejemplo se comprende finalmente que el arte aporta al ser, en general y en un sentido universal, un incremento de imaginabilidad. La palabra y la imagen no son simples ilustraciones subsiguientes, sino que son las que permiten que exista enteramente lo que ellas representan.

En la ciencia del arte el aspecto ontológico de la imagen se plantea en el problema especial de la génesis y del cambio de los tipos. La peculiaridad de estas relaciones estriba a mi parecer en que nos encontramos ante una doble *imaginatio*, ya que las artes plásticas vuelven a realizar sobre la tradición poético-religiosa lo que ésta misma ya ha realizado. La famosa afirmación de Herodoto de que Homero y Hesíodo habían proporcionado sus dioses a los griegos se refiere a que éstos introdujeron en la variopinta tradición religiosa de los griegos la sistemática teológica de una familia divina, fijando así por primera vez figuras perfiladas por su forma (εἶδος) y por su función (τιμή) [14]. En esto la poesía realizó un trabajo teológico. Al enunciar las relaciones de los dioses entre sí consiguió que se consolidara un todo sistemático.

De este modo esta poesía hizo posible que se crearan tipos fijos, aportando y liberando para las artes plásticas su conformación y configuración. Así como la palabra poética había aportado una primera unidad a la conciencia religiosa, superando los cultos locales, a las artes plásticas se les plantea una tarea nueva; pues lo poético siempre retiene una cierta falta de fijeza, ya que representa en la generalidad espiritual del lenguaje algo que sigue abierto a su acabamiento por la libre fantasía. En cambio las artes plásticas hacen formas fijas y crean de este modo los tipos. Y esto sigue siendo válido aunque no se confunda la creación de la «imagen» de lo divino con la invención de los dioses, y aunque se rechace la inversión

13. Parece comprobado que a.a.a. *bilidi* significa en principio siempre «poder». Cf. Kluge-Goetze s.v.
14. Herodoto, Hist. II 53.

feuerbachiana de la tesis de la *imago Dei* sobre el Génesis[15]. Esta inversión y reinterpretación antropológica de la experiencia religiosa, dominante en el siglo XIX, procede en realidad del mismo subjetivismo que subyace también a la forma de pensar de la nueva estética.

Oponiéndonos a este pensamiento subjetivista de la nueva estética hemos desarrollado más arriba el concepto del *juego* como el que caracteriza de manera más auténtica al acontecer artístico. Este entronque se ha visto confirmado en cuanto que también la imagen —y con ella el conjunto de las artes que no están referidas a su reproducción— es un proceso óntico que no puede por tanto comprenderse adecuadamente como objeto de una conciencia estética, sino que su estructura ontológica es mucho más aprehensible partiendo de fenómenos como el de la *repraesentatio*. La imagen es un proceso óntico; en ella accede el ser a una manifestación visible y llena de sentido. El carácter de imagen originaria no se restringe así a la función «copiadora» del cuadro, ni en consecuencia al ámbito particular de la pintura y plástica de «objetos», de la que la arquitectura quedaría completamente excluida. El carácter de imagen originaria es por el contrario un momento esencial que tiene su fundamento en el carácter representativo del arte. La «idealidad» de la obra de arte no puede determinarse por referencia a una idea, la de un ser que se trataría de imitar o reproducir; debe determinarse por el contrario como el «aparecer» de la idea misma, como ocurre en Hegel. Partiendo de esta ontología de la imagen se vuelve dudosa la primacía del cuadro de pinacoteca que es el que responde a la conciencia estética. Al contrario, el cuadro contiene una referencia indisoluble a su propio mundo.

2. El fundamento ontológico de lo ocasional y lo decorativo

Si se parte de que la obra de arte no debe comprenderse desde la «conciencia estética», dejan de ser problemáticos ciertos fenómenos que en la nueva estética habían quedado marginados; más aún, pueden llegar a situarse en el centro mismo de un planteamiento «estético» no reducido artificiosamente.

15. Cf. K. Barth, *Ludwig Feuerbach:* Zwischen den Zeiten V (1927) 17 s.

Me estoy refiriendo a fenómenos como el retrato, la dedicatoria poética o incluso las alusiones indirectas en la comedia contemporánea. Los conceptos estéticos del retrato, de la dedicatoria poética o de la alusión no están formados desde luego a partir de la conciencia estética. Para ésta lo que reúne a estos fenómenos es su *carácter de ocasionalidad*, que efectivamente estas formas artísticas recaban por sí mismas. Ocasionalidad quiere decir que el significado de su contenido se determina desde la ocasión a la que se refieren, de manera que este significado contiene entonces más de lo que contendría si no hubiese tal ocasión [16]. El retrato, por ejemplo, contiene una referencia a la persona a la que representa, relación que uno no pone *a posteriori* sino que está expresamente intentada por la representación misma, y es esto lo que la caracteriza como retrato.

En todo esto es decisivo que la ocasionalidad está inserta en la pretensión misma de la obra, que no le viene impuesta, por ejemplo, por su intérprete. Este es el motivo por el que formas artísticas como el retrato, a las que afecta por entero este carácter, no acaban de encontrar su puesto en una estética fundada sobre el concepto de la vivencia. Un retrato tiene en su mismo contenido plástico su referencia al original. Con ello no sólo queda dicho que la imagen está pintada efectivamente según el original, sino también que se refiere a él.

Esto puede ilustrarse muy bien si se piensa en el diferente papel que desempeña el modelo del pintor, por ejemplo, en una pintura de género o en una composición de figuras. En el retrato, lo que se representa es la individualidad del retratado. En cambio cuando en un cuadro el modelo resulta operante como individualidad, por ejemplo, por tratarse de un tipo interesante que al pintor se le ha puesto delante del pincel, esto puede llegar a ser incluso una objeción contra el cuadro. En él ya no se ve *lo que* el pintor quería representar, sino una porción de material no trasformado. Por ejemplo, resulta distorsionante para el sentido de una composición de figuras que en ella se reconozca a un modelo conocido del pintor. Un modelo es un esquema que debe desaparecer. La referencia

16. Este es el sentido habitual en la nueva lógica del término de ocasionalidad, con el que enlazamos nosotros. Un buen ejemplo del descrédito de la ocasionalidad operado por la estética de la vivencia son las corrupciones de la edición de 1826 de los Himnos al Rin de Hölderlin. La dedicatoria a Sinclair resultaba tan extraña que se prefirió tachar las dos últimas estrofas y calificar el conjunto como un fragmento.

al original del que se ha servido el pintor tiene que extinguirse en el contenido del cuadro.

De hecho también en otros ámbitos se entiende así el concepto del «modelo»: es algo a través de lo cual se visualiza algo distinto, que en sí mismo no sería visible; piénsese, por ejemplo, en el modelo de una casa en proyecto, o en el modelo del átomo. Tampoco el modelo del pintor está tomado por sí mismo. Sólo sirve como soporte de determinados ropajes, o para dar expresión a ciertos gestos, como lo haría una muñeca disfrazada. En cambio, la persona a quien se representa en un retrato resulta tan ella misma que no parece disfrazada aunque las ropas con las que aparezca sean tan espléndidas que puedan llamar la atención sobre sí: el esplendor de su aparición le pertenece a él mismo. El es exactamente lo que es para los demás [17]. La interpretación de un poema a partir de las vivencias o de las fuentes que le subyacen, tarea tan habitual en la investigación literaria, biográfica o de fuentes, no hace muchas veces más que lo que haría la investigación del arte si ésta examinase las obras de un pintor por referencia a quienes le sirvieron de modelo.

Esta diferencia entre modelo y retrato contribuye a aclarar lo que significa aquí ocasionalidad. En el sentido que le damos, ésta se encuentra inequívocamente en la pretensión de sentido de la obra misma, a diferencia de todas esas otras cosas que pueden observarse en la obra, o que pueden inferirse de ella, en contra de lo que ella misma pretende. Un retrato quiere ser entendido como retrato, incluso aunque la referencia al original esté casi ahogada por la forma misma de la imagen del cuadro. Esto se ve con tanta mayor claridad en ese tipo de cuadros que sin ser retratos contienen sin embargo rasgos de retrato. También ellos sugieren la pregunta por el original que se reconoce a través del cuadro, y en esto son algo más que el simple modelo, que debía ser un mero esquema evanescente. Algo parecido ocurre en las obras literarias, en las cuales pueden estar involucrados retratos literarios sin que por ello hayan de caer en la indiscreción pseudo-artística de la novela alusiva [18].

Por difusa y discutible que sea la frontera que separa estas alusiones ocasionales de lo que en general llamamos el contenido documental e histórico de una obra, lo que en cambio

17. Platón habla de la cercanía de lo conveniente (πρέπον) respecto a lo bello (χαλόν), Hipp. maj. 293 e.
18. El meritorio libro de J. Bruns, *Das literatische Porträt bei den Griechen,* adolece sin embargo de falta de claridad en este punto.

sí es una cuestión fundamental es la de si uno se somete a la pretensión de sentido que plantea una obra o si uno no ve en ella más que un documento histórico al que se trata de interrogar. El historiador intentará buscar en todas partes, aun contradiciendo el sentido de las pretensiones de una obra, todas las referencias que estén en condiciones de proporcionarle alguna noticia sobre el pasado. En las obras de arte buscará siempre los modelos, esto es, perseguirá las referencias temporales imbricadas en las obras de arte, aunque éstas no fuesen reconocidas por sus observadores contemporáneos y desde luego no soporten en modo alguno el sentido del conjunto. Ocasionalidad en el sentido que le damos aquí no es esto, sino únicamente cuando la referencia a un determinado original está contenida en la pretensión de sentido de la obra misma. En tal caso no está en manos de la arbitrariedad del observador el que la obra contenga o no tales momentos ocasionales. Un retrato *es* un retrato, y no lo es tan sólo en virtud de los que reconocen en él al retratado ni por referencia a ellos. Aunque esta relación con el original esté en la obra misma, sin embargo, sigue siendo correcto llamarla ocasional. Pues el retrato no dice por sí mismo quién es la persona a la que representa, sino únicamente que se trata de un determinado individuo (y no por ejemplo de un tipo). Pero quién es el representado, eso sólo se puede «reconocer» cuando uno conoce a la persona en cuestión o cuando se proporciona esta información en alguna nota aneja. En cualquier caso existe en la imagen misma una alusión que no está explicitada pero que es explicitable por principio, y que forma parte de su significado. Esta ocasionalidad pertenece al núcleo mismo del contenido significativo de la «imagen», independientemente de que se la explicite o no.

Esto se reconoce por el hecho de que un retrato siempre parece retrato (como ocurre también con la representación de una determinada persona en el marco de una composición de figuras), aunque uno no conozca al retratado. En el cuadro hay entonces algo que uno no puede resolver, justamente su ocasionalidad. Pero esto que uno no puede resolver no deja por eso de estar ahí; más aún, está ahí de una manera absolutamente inequívoca. Y lo mismo puede decirse de ciertos fenómenos literarios. Los epinicios de Píndaro, la comedia que siempre es crítica de su tiempo e incluso construcciones tan literarias como las odas y sátiras de Horacio, son íntegramente de naturaleza ocasional. En estas obras de arte lo ocasional se ha convertido en una forma tan duradera que contribuye a so-

portar el sentido del conjunto aunque no se lo comprenda ni se lo pueda resolver. La referencia histórica real que el intérprete estaría en condiciones de proporcionar es para el poema como conjunto sólo secundario. Se limita a rellenar una prescripción de sentido que estaba puesta en él.

Es importante reconocer que lo que llamamos aquí ocasionalidad no representa en ningún caso la menor disminución de la pretensión y de la univocidad artísticas de este género de obras. Lo que se representa a la subjetividad estética como «irrupción del tiempo en el juego» [19], y que a la era del arte vivencial le parecía una degradación del significado estético de una obra, no es en realidad más que el reflejo subjetivo de la relación ontológica que hemos desarrollado más arriba. Una obra de arte está tan estrechamente ligada a aquello a lo que se refiere que esto enriquece su ser como a través de un nuevo proceso óntico. Ser retenido en un cuadro, ser interpelado en un poema, ser objetivo de una alusión desde la escena, todo esto no son pequeños accidentes lejanos a la esencia, sino que son representaciones de esta misma esencia. Lo que hemos dicho antes en general sobre la valencia óntica de la imagen afecta también a estos momentos ocasionales. De este modo, el momento de la ocasionalidad que se encuentra en los mencionados fenómenos se nos muestra como caso especial de una relación más general que conviene al ser de la obra de arte: experimentar la progresiva determinación de su significado desde la «ocasionalidad» del hecho de que se la represente.

El ejemplo más claro lo constituyen, sin duda, las artes reproductivas, sobre todo la representación escénica y la música, que literalmente están esperando la ocasión para poder ser, y que sólo se determinan en virtud de la ocasión que encuentran.

El escenario es en este sentido una instancia política particularmente destacada, pues sólo en la representación sale a flote todo lo que había en la pieza, a lo que ésta aludía, todo cuando en ella esperaba encontrar eco. Antes de empezar nadie sabe lo que va a «venir», ni lo que de un modo u otro va a caer en vacío. Cada sesión es un acontecimiento, pero no un suceso que se enfrente o aparezca al lado de la obra poética como cosa propia: es la obra misma la que acontece en el acontecimiento de su puesta en escena. Su esencia es ser «ocasional», de modo que la ocasión de la escenificación la haga

19. Cf. Excurso II.

hablar y permita que salga lo que hay en ella. El director que monta la escenificación de una obra literaria muestra hasta qué punto sabe percibir la ocasión. Pero con ello actúa bajo la dirección del autor, cuya obra es toda ella una indicación escénica. Y todo esto reviste una nitidez particularmente evidente en la obra musical: verdaderamente la partitura no es más que indicación. La distinción estética podrá medir la música ejecutada por relación con la imagen sonora interior, leída, de la partitura misma; sin embargo no cabe duda de que oír música no es leer.

En consecuencia forma parte de la esencia de la obra musical o dramática que su ejecución en diversas épocas y con diferentes ocasiones sea y tenga que ser distinta. Importa ahora comprender hasta qué punto, *mutatis mutandis*, esto puede ser cierto también para las artes estatuarias. Tampoco en ellas ocurre que la obra sea «en sí» y sólo cambie su efecto: es la obra misma la que se ofrece de un modo distinto cada vez que las condiciones son distintas. El espectador de hoy no sólo ve de otra manera, sino que ve también otras cosas. Basta con recordar hasta qué punto la imagen del mármol blanco de la antigüedad domina nuestro gusto y nuestro comportamiento conservador desde la época del Renacimiento, o hasta qué punto la espiritualidad purista de las catedrales góticas representa un reflejo de sensibilidad clasicista en el norte romántico.

Pero en principio también las formas artísticas específicamente ocasionales, por ejemplo, la parábasis en la comedia antigua, o la caricatura en la lucha política, orientadas hacia una «ocasión» muy concreta —y en definitiva esto afecta también al retrato—, son maneras de presentarse esa ocasionalidad general que conviene a la obra de arte en cuanto que se determina de una forma nueva de una ocasión para otra. Incluso la determinación única en el tiempo, en virtud de la cual se cumple este momento ocasional en sentido estricto que conviene a la obra de arte, participa, dentro del ser de la obra de arte, de una generalidad que la hace capaz de un nuevo cumplimiento; el carácter único de la referencia a la ocasión se vuelve con el tiempo desde luego irresoluble, pero esta referencia ya irresoluble queda en la obra como siempre presente y operante. En este sentido también el retrato es independiente del hecho único de su referencia al original, y contiene éste en sí mismo precisamente en cuanto que lo supera.

El caso del retrato no es más que una forma extrema de algo que constituye en general la esencia del cuadro. Cada cuadro representa un incremento de ser, y se determina esencialmente

como *repraesentatio*, como un acceder a la representación. En el caso especial del retrato esta *repraesentatio* adquiere un sentido personal en cuanto que se trata de representar representativamente una individualidad. Pues esto significa que el representado se representa a sí mismo en su retrato, y ejerce en él su propia representación. El cuadro ya no es sólo cuadro ni mera copia, sino que pertenece a la actualidad o a la memoria actual del representado. Esto es lo que constituye su verdadera esencia. Y en este sentido el caso del retrato es un caso especial de la valencia óntica general que hemos atribuido a la imagen como tal. Lo que en ella accede al ser no estaba ya contenido en lo que sus conocidos ven en lo copiado: los que mejor pueden juzgar un retrato no son nunca ni sus parientes más cercanos ni desde luego el retratado mismo.

En realidad el retrato no pretende reproducir la individualidad que representa del mimso modo que ésta vive a los ojos de éste o aquél de los que le rodean. Muestra por el contrario, necesariamente, una idealización que puede recorrer una gradación infinita desde lo puramente representativo hasta lo más íntimo. Esta idealización no altera nada en el hecho de que en el retrato el representado sea una individualidad y no un tipo, por mucho que la individualidad retratada aparezca despojada de lo casual y privado y trasportada a lo más esencial de su manifestación válida.

Por eso las imágenes que representan monumentos religiosos o profanos dan fe de la valencia óntica general de la imagen con más nitidez que el retrato íntimo. Pues su función pública reposa sobre esa valencia. Un monumento mantiene lo que se representa en él en una actualidad específica que es completamente distinta de la de la conciencia estética. No vive sólo de la capacidad autónoma de hablar de la imagen. Esto nos lo enseña ya el hecho de que esta misma función puede cumplirse no sólo con obras imaginativas sino también con cosas muy distintas, por ejemplo, con símbolos e inscripciones. Lo que se presupone en todos estos casos es que aquello que debe recordar el monumento es conocido: se presupone su actualidad potencial. La imagen de un dios, el cuadro de un rey, el monumento que se levanta a alguien, implican que el dios, el rey, el héroe o el acontecimiento, la victoria o el tratado de paz, poseen ya una actualidad que es determinante para todos. La obra que los representa no hace entonces más que lo que haría una inscripción: mantenerlos actuales en lo que constituye su significado general. Sea como fuere, cuando algo es una obra de arte esto no sólo significa que aporta algo más a este signi-

ficado que se presupone, sino que además es capaz de hablar por sí mismo y hacerse así independiente de ese conocimiento previo que lo soporta.

A despecho de toda distinción estética, una imagen sigue siendo una manifestación de lo que representa, aunque ello sólo se manifieste en virtud de la capacidad autónoma de hablar de la imagen. En la imagen cultural esto es indiscutible. Sin embargo, la diferencia entre sagrado y profano es en la obra de arte bastante relativa. Incluso el retrato individual, cuando es una obra de arte, participa de algún modo de esa misteriosa emanación óntica que se corresponde con el rango óntico de lo representado.

Un ejemplo podrá ayudarnos a ilustrar esto: Justi[20] calificó una vez de una manera muy acertada la «Rendición de Breda» de Velázquez como «un sacramento militar». Quería decir con esto que el cuadro no es un retrato de grupo ni tampoco una simple pintura histórica. Lo que se ha fijado en el cuadro no es sólo un proceso solemne como tal. Al contrario, la solemnidad de esta ceremonia resulta tan actual en el cuadro porque ella misma posee el carácter de la imaginatividad y se realiza como un sacramento. Hay cosas que necesitan de imagen y que son dignas de imagen, y su esencia sólo se cumple del todo cuando se representan en una imagen.

No es casual que en cuanto se quiere hacer valer el rango óntico de la obra de arte frente a su nivelación estética aparezcan siempre conceptos religiosos.

Y el que bajo nuestros presupuestos la oposición entre profano y sagrado aparezca como relativa es perfectamente congruente. Basta con recordar el significado y la historia del concepto de la profanidad: es profano lo que se encuentra delante del santuario. El concepto de lo profano y su derivado, la profanación, presupone pues, siempre, la sacralidad. De hecho la oposición entre profano y sagrado, en el mundo antiguo del que procede, sólo podía ser relativa, ya que todo el ámbito de la vida estaba ordenado y determinado conforme a lo sacral. Sólo a partir del cristianismo se hace posible entender la profanidad en un sentido más estricto, pues sólo el nuevo testamento logra desdemonizar el mundo hasta el punto de que quepa realmente oponer por completo lo profano a lo religioso. La promesa de salvación de la iglesia significa que el mundo no es ya más que «este mundo». La particularidad de esta pretensión funda al mismo tiempo la tensión entre iglesia

20. C. Justi, *Diego Velazquez und sein Jahrhundert* I, 1888, 366.

y estado que aparece al final de la antigüedad; es entonces cuando el concepto de lo profano adquiere su verdadera actualidad. Es sabido hasta qué punto la historia entera de la edad media está dominada por la tensión entre iglesia y estado. La profundización espiritualista en la idea de la iglesia cristiana acaba por liberar la posibilidad del estado mundano. Tal es el significado histórico universal de la alta edad media: que en ella se constituye el mundo profano capaz de dar al concepto de lo profano toda su importancia moderna [21]. Pero esto no cambia el hecho de que la profanidad siga siendo un concepto jurídico-sacral y que sólo se pueda determinar desde lo sagrado. Una profanidad absoluta sería un concepto absurdo [22].

El carácter relativo de profano y sagrado no sólo pertenece a la dialéctica de los conceptos, sino que se hace perceptible en el fenómeno de la imagen en su calidad de referencia real. Una obra de arte siempre lleva en sí algo sagrado. Es verdad que una obra de arte religiosa que se expone en su museo, o una estatua conmemorativa colocada en una galería, ya no pueden ser profanadas en el mismo sentido en que lo serían si hubiesen permanecido en su lugar de origen. Pero también es evidente que esto no sólo vale para las obras de arte religiosas. Algo parecido sentimos a veces en las tiendas de antigüedades, cuando encontramos a la venta piezas que todavía parecen conservar un cierto hálito de vida íntima; uno experimenta una cierta vergüenza, una especie de lesión de la piedad o incluso de profanación. Y en última instancia toda obra de arte lleva en sí algo que se subleva frente a su profanación.

Una de las pruebas más decisivas de esto es en mi opinión el hecho de que incluso la conciencia estética pura conoce el concepto de la profanación. Incluso ella siente la destrucción de una obra de arte como un atentado (La palabra alemana *Frevel* —«atentado», «desmán», incluso «sacrilegio»— no se emplea actualmente casi más que en relación con obras de arte: *Kunst-Frevel)*. Es un rasgo muy característico de la moderna religión de la cultura estética, y se le podrían añadir algunos otros testimonios. Por ejemplo, el término «vandalismo», que se remonta hasta la edad media, sólo encuentra una verdadera recepción en la reacción frente a las destrucciones jacobinas durante la revolución francesa. La destrucción de

21. Cf. F. Heer, *Der Aufgang Europas.*

22. W. Kamlah, *Der Mensch in der Profanität,* 1948, ha intentado dar este sentido al concepto de la profanidad con el fin de caracterizar la esencia moderna, pero también para él el concepto se determina por su contrario: la «recepción de lo bello».

obras de arte es como el allanamiento de un mundo protegido por la santidad. Por eso ni siquiera una conciencia estética que se haya vuelto autónoma podría negar que el arte es más de lo que ella misma pretende que percibe.

Todas estas reflexiones justifican que caractericemos el modo de ser del arte en conjunto mediante el *concepto de la representación, que abarca tanto al juego como a la imagen, tanto la comunión como la repraesentatio*. La obra de arte es pensada entonces como un proceso óntico, y se deshace la abstracción a la que la había condenado la distinción estética. También la imagen es un proceso de representación. Su referencia al original no representa ninguna disminución de su autonomía óntica, hasta el punto de que por el contrario hemos tenido ocasión de hablar, por referencia a la imagen, de un incremento de ser. En este sentido la aplicación de conceptos jurídico-sacrales ha parecido realmente aconsejada.

Por supuesto que no se trata ahora de hacer confluir el sentido especial de la representación que conviene a la obra de arte con la representación sagrada que conviene, por ejemplo, al *símbolo*. No todas las formas de «representación» son «arte». También son formas de representación los símbolos, e incluso las señales: también ellas poseen la estructura referencial que las convierte en representaciones.

En el marco de las investigaciones lógicas de los últimos decenios sobre la esencia de la expresión y el significado se ha desarrollado de manera particularmente intensiva la estructura de la referencia que contienen todas estas formas de representación[23]. Sin embargo, nuestra mención de estos análisis está soportada aquí por una intención distinta. Nuestro interés no se dirige al problema del significado sino a la esencia de la imagen. Intentamos hacernos cargo de su peculiaridad sin dejarnos extraviar por las abstracciones que acostumbra a ejercer la conciencia estética. Por eso intentamos ilustrar estos fenómenos de referencia, con el fin de elucidar tanto lo común como las diferencias.

La esencia de la imagen se encuentra más o menos a medio camino entre dos extremos. Estos extremos de la representación son por una parte la *pura referencia a algo* —que es la esencia del signo— y por la otra el *puro estar por otra cosa* —que es la

23. Sobre todo en la primera de las *Logische Untersuchungen* de Husserl, en los estudios de Dilthey sobre el *Aufbau der geschichtlichen Welt*, que muestran influencia del anterior, así como el análisis de la mundanidad del mundo de M. Heidegger (*Sein und Zeit*, § 17 y 18).

esencia del símbolo—. La esencia de la imagen tiene algo de cada uno de ellos. Su manera de representar contiene el momento de la referencia a lo que se representa en él. Ya hemos visto que esto se comprueba con gran claridad en formas especiales como el retrato, al que es esencial la referencia a su original. Sin embargo, la imagen no es un *signo*. Un signo no es nada más que lo que exige su función, y ésta consiste en apuntar fuera de sí. Para poder cumplir esta función tiene que empezar desde luego atrayendo la atención hacia sí. Tiene que llamar la atención, esto es, destacarse con claridad y mostar su contenido referencial, como lo hace un cartel. Sin embargo, un signo, igual que una imagen, no es un cartel. No debe atraer tanto que la atención permanezca en él, ya que sólo debe hacer actual lo que no lo es, y hacerlo de manera que sólo se apunte a lo ausente[24]. Por lo tanto su propio contenido como imagen no debe invitar a demorarse en él. Y esto mismo vale para toda clase de signos, tanto para las señales de tráfico como para las llamadas de atención y otras semejantes. Todas ellas suelen tener algo de esquemáticas y abstractas, porque no intentan mostrarse a sí mismas sino mostrar lo que no está presente, una curva que va a venir o la página hasta la que hemos llegado en un libro (Incluso de los signos naturales, por ejemplo, de los que anuncian algo respecto al tiempo, hay que decir que sólo adquieren su función referencial por abstracción. Si al mirar al cielo nos sentimos poseídos por la belleza de un fenómeno celeste y nos quedamos contemplándolo, experimentamos un desplazamiento de nuestra intención que hace que su carácter de signo se desvanezca).

Entre todos los signos el que posee más cantidad de realidad propia es el objeto de recuerdo. El recuerdo se refiere a lo pasado y es en esto un verdadero signo, pero para nosotros es valioso por sí mismo, porque nos hace presente lo pasado como un fragmento que no pasó del todo. Al mismo tiempo es claro que esto no se funda en el ser mismo del objeto en cuestión. Un recuerdo sólo tiene valor como tal para aquél

24. Ya hemos destacado más arriba que el concepto de imagen que empleamos aquí tiene su cumplimiento histórico en la pintura moderna sobre tabla. Sin embargo su empleo «trascendental» no me parece que plantee dificultades. Si con el concepto de *Bildzeichen* (signo-imagen) se han destacado las representaciones mediavales en un sentido histórico frente al «cuadro» posterior (D. Frey), de tales representaciones pueden decirse algunas de las cosas que en el texto se predican del «signo», pero la diferencia respecto al mero signo es inconfundible. Los signos-imagen no son una clase de signos sino una clase de imágenes.

que de todos modos está pendiente del pasado, todavía. Los recuerdos pierden su valor en cuanto deja de tener significado el pasado que nos recuerdan. Y a la inversa, cuando alguien no sólo cultiva estos recuerdos sino que incluso los hace objeto de un verdadero culto y vive con el pasado como si éste fuera el presente, entendemos que su relación con la realidad está de algún modo distorsionada.

Una imagen no es por lo tanto un signo. Ni siquiera un recuerdo invita a quedarse en él, sino que remite al pasado que representa para uno. En cambio, la imagen sólo cumple su referencia a lo representado en virtud de su propio contenido. Profundizando en ella se está al mismo tiempo en lo representado. La imagen remite a otra cosa, pero invitando a demorarse en ella. Pues lo que constituye aquella valencia óntica de la que ya hemos hablado es el hecho de que no está realmente escindida de lo que representa, sino que participa de su ser. Ya hemos visto que en la imagen lo representado vuelve a sí mismo. Experimenta un incremento de ser. Y esto quiere decir que lo representado está por sí mismo en su imagen. Sólo una reflexión estética, la que hemos denominado distinción estética, abstrae esta presencia del original en la imagen.

La diferencia entre imagen y signo posee en consecuencia un fundamento ontológico. La imagen no se agota en su función de remitir a otra cosa, sino que participa de algún modo en el ser propio de lo que representa.

Naturalmente, esta participación ontológica no conviene sólo a la imagen, sino también a lo que llamamos *símbolo*. Del símbolo, como de la imagen, hay que decir que no apunta a algo que no estuviera simultáneamente presente en él mismo. Se nos plantea, pues, la tarea de distinguir entre el modo de ser de la imagen y el del símbolo.

El símbolo se distingue fácilmente del signo, acercándose con ello por otra parte al concepto de la imagen. La función representativa del símbolo no se reduce a remitir a lo que no está presente. Por el contrario el símbolo hace aparecer como presente algo que en el fondo lo está siempre. Es algo que el propio sentido originario del término «símbolo» muestra con claridad. Si en otro tiempo se llamó símbolo al signo que permitía reconocerse a dos huéspedes separados, o a los miembros dispersos de una comunidad religiosa, porque este signo demostraba su comunidad, un símbolo de este género poseía con toda certeza función de signo. Sin embargo, se trata de algo más que un signo. No sólo apunta a una comunidad, sino que la expresa y la hace visible. La *tessera hospitalis* es un resto

de una vida vivida en otro tiempo, y atestigua con su existencia aquello a lo que se refiere, es decir, deja que el pasado se vuelva presente y se reconozca como válido. Tanto más valdrá esto para los símbolos religiosos, que no sólo funcionan como señales sino cuyo sentido es ser comprendidos por todos, unir a todos y asumir de este modo también la función de un signo. Lo que se simboliza requiere ciertamente alguna representación, ya que por sí mismo es insensible, infinito e irrepresentable; pero es que también es susceptible de ella, pues sólo porque es actual por sí mismo puede actualizarse en el símbolo.

En este sentido un símbolo no sólo remite a algo, sino que lo representa en cuanto que está en su lugar, lo sustituye. Pero sustituir significa hacer presente algo que está ausente. El símbolo sustituye en cuanto que representa, esto es, en cuanto que hace que algo esté inmediatamente presente. Sólo en cuanto que el símdolo representa así la presencia de aquello en cuyo lugar está, atrae sobre sí la veneración que conviene a lo simbolizado por él. Símbolos como los religiosos, las banderas, los uniformes, son tan representativos de lo que se venera en ellos que ello está ahí, en ellos mismos.

El concepto de la *repraesentatio*, que antes hemos empleado para caracterizar a la imagen, tiene aquí su lugar originario; esto demuestra la cercanía objetiva en que se encuentran la representación en la imagen y la función representativa del símbolo. En ambas está presente por sí mismo lo que representan. Y sin embargo, la imagen como tal no es un símbolo. No sólo porque los símbolos no necesitan en sí mismos ser o llevar alguna imagen: cumplen su función sustitutiva por su mero estar ahí y mostrarse, pero por sí mismos no dicen nada sobre lo simbolizado. Para poder hacerse cargo de su referencia hay que conocerlos igual que hay que conocer un signo. En esto no suponen ningún incremento del ser de lo representado. Es verdad que el ser de esto implica su hacerse presente en símbolos. Pero por el hecho de que los símbolos estén ahí y se muestren no se sigue determinando el contenido de su propio ser. Cuando el símbolo está ahí, lo simbolizado no lo está *en un grado superior*. Ellos se limitan a sustituirlo. Por eso no importa cuál pueda ser su significado, si es que tienen alguno. Son representantes, y reciben su función óntica representativa de aquello a lo que han de representar. En cambio la imagen representa también, pero lo hace por sí misma. Por el *plus* de significado que ofrece. Y esto significa que en ella lo representado, la «imagen original», está ahí en un grado más

perfecto, de una manera más auténtica, es decir, tal como verdaderamente es.

Este es el sentido en el que de hecho la imagen está a medio camino entre el signo y el símbolo. Su manera de representar no es ni pura referencia ni pura sustitución. Y esta posición media que le conviene lo eleva a un rango óntico que le es enteramente peculiar. Los signos artificiales, igual que los símbolos, no reciben el sentido de su función desde su propio contenido, como la imagen, sino que tienen que adaptarse como signos o como símbolos. A este origen de su sentido y de su función le llamamos su *fundación*. Para la determinación de la valencia óntica de la imagen en la que se centra nuestro interés lo decisivo es que en la imagen no existe la fundación en este sentido.

Por fundación entendemos el origen de la adopción de un signo o de una función simbólica. Incluso los símbolos naturales, por ejemplo, todos los indicios y presagios de un suceso natural, están fundados en este sentido fundamental. Esto significa que sólo tienen función de signo cuando se los toma como signos. Pero sólo se los toma como signos en base a una percepción previa simultánea del signo y de su designado. Y esto vale también para todos los signos artificiales. Su adopción, como signos, se produce por convención, y el lenguaje da el nombre de fundación al acto original por el que se los introduce. La fundación del signo es lo que sustenta su sentido referencial, por ejemplo, el de una señal de tráfico que depende de la promulgación del correspondiente ordenamiento de tráfico, o el del objeto de recuerdo, que reposa sobre el sentido que se confirió al acto de conservarlo, etc. También el símbolo se remonta a su fundación, que es la que le confiere su carácter representativo, pues su significado no le viene de su propio contenido óntico, sino que es un acto de fundación, de imposición, de consagración, lo que da significado a algo que por sí mismo carece de ella, una enseña, una bandera, un símbolo cultual.

Pues bien, se trata ahora de comprobar que la obra de arte no debe su significado auténtico a una fundación, ni siquiera cuando de hecho se ha fundado como imagen cultual o como monumento profano. No es el acto oficial de su consagración o descubrimiento, que lo entrega a su determinación, lo que le confiere su significado. Al contrario, antes de que se le señale una función como recordatorio era ya una construcción dotada de una función significativa propia, como representación plástica o no plástica. La fundación y dedicación de un monumento

—y no es casual que a los edificios religiosos y a los profanos se les llame monumentos arquitectónicos en cuanto los consagra la simple distancia histórica— sólo realiza en consecuencia una función que estaba ya implicada en el contenido propio de la obra misma.

Esta es la razón por la que las obras de arte pueden asumir una determinada función real y rechazar otra, tanto religiosa como profana, tanto pública como íntima. El que se los funde y erija como monumentos para el recuerdo, la veneración o la piedad, sólo es posible porque ellos mismos prescriben y conforman desde sí un cierto nexo funcional. Ellos buscan por sí mismos su lugar, y cuando se los desplaza, por ejemplo, integrándoles en una colección, no se borra sin embargo el rastro que apunta a su determinación de origen. Esta pertenece a su propio ser porque su ser es representación.

Si se reflexiona sobre el significado ejemplar de estas formas especiales se comprende que puedan asumir una posición central las formas del arte que desde el punto de vista del arte vivencial representaban más bien casos marginales: todas aquellas cuyo contenido apunta más allá de sí mismas al conjunto de un nexo determinado por ellas y para ellas. La forma artística más noble y grandiosa que se integra en este punto de vista es la *arquitectura*.

Una obra arquitectónica remite más allá de sí misma en una doble dirección. Está determinada tanto por el objetivo al que debe servir como por el lugar que ha de ocupar en el conjunto de un determinado contexto espacial. Todo arquitecto debe contar con ambos factores. Su propio proyecto estará determinado por el hecho de que la obra deberá servir a un determinado comportamiento vital y someterse a condiciones previas tanto naturales como arquitectónicas. Esta es la razón por la que decimos de una obra lograda que representa una «solución feliz», queriendo decir con ello tanto que cumple perfectamente la determinación de su objetivo como que aporta por su construcción algo nuevo al contexto espacial urbano o paisajístico. La misma obra arquitectónica representa por ésta su doble inordinación un verdadero incremento de ser, es decir, es una obra de arte.

No lo sería si estuviera en un sitio cualquiera, si fuese un edificio que destrozara el paisaje; sólo lo es cuando representa la solución de una «tarea arquitectónica». Por eso la ciencia del arte sólo contempla los edificios que contienen algo que merezca su reflexión, y es a éstos a los que llama «monumentos arquitectónicos». Cuando un edificio es una obra de arte no

sólo representa la solución artística de una tarea arquitectónica planteada por un nexo vital y de objetivos al que pertenece originalmente, sino que de algún modo retiene también este nexo de manera que su emplazamiento en él tiene algún sentido especial, aunque su manifestación actual esté ya muy alejada de su determinación de origen. Hay algo en él que remite a lo original. Y cuando esta determinación original se ha hecho completamente irreconocible, o su unidad ha acabado por romperse al cabo de tantas trasformaciones en los tiempos sucesivos, el edificio mismo se vuelve incomprensible. El arte arquitectónico, el más estatuario de todos, es el que hace más patente hasta qué punto es secundaria la «distinción estética». Un edificio no es nunca primariamente una obra de arte. La determinación del objetivo por el que se integra en el contexto de la vida no se puede separar de él sin que pierda su propia realidad. En tal caso se reduce a simple objeto de una conciencia estética; su realidad es pura sombra y ya no vive más que bajo la forma degradada del objeto turístico o de la reproducción fotográfica. La «obra de arte en sí» se muestra como una pura abstracción.

En realidad, la supervivencia de los grandes monumentos arquitectónicos del pasado en la vida del tráfico moderno y de sus edificios plantea la tarea de una integración pétrea del antes y el ahora. Las obras arquitectónicas no permanecen impertérritas a la orilla del río histórico de la vida, sino que éste las arrastra consigo. Incluso cuando épocas sensibles a la historia intentan reconstruir el estado antiguo de un edificio no pueden querer dar marcha atrás a la rueda de la historia, sino que tienen que lograr por su parte una mediación nueva y mejor entre el pasado y el presente. Incluso el restaurador o el conservador de un monumento siguen siendo artistas de su tiempo.

El significado especial que reviste la arquitectura para nuestro planteamiento consiste en que también en ella puede ponerse de manifiesto el género de mediación sin el cual una obra de arte no posee verdadera actualidad. Incluso allí donde la representación no ocurre en virtud de la reproducción (de la que todo el mundo sabe que pertenece a su propio presente), en la obra de arte se da una mediación entre pasado y presente. El que cada obra de arte tenga su mundo no significa que, una vez que su mundo original ha cambiado, ya no pueda tener realidad más que en una conciencia estética enajenada. Esto es algo sobre lo que la arquitectura nos puede ilustrar con

particular claridad, ya que en ella permanece indesplazable la pertenencia a su propio mundo.

Pero con esto está dado algo más también. La arquitectura es una forma de arte que da forma al espacio. Espacio es lo que abarca a cuanto está en el espacio. Por eso la arquitectura abarca a todas las demás formas de representación: a todas las obras de las artes plásticas, a toda ornamentación. Proporciona además el lugar para la representación de la poesía, de la música, de la mímica y de la danza. En cuanto que abarca al conjunto de todas las artes hace vigente en todas partes su propio punto de vista. Y éste es el de la *decoración*. La arquitectura conserva éste incluso frente a las formas artísticas, cuyas obras no deben ser decorativas sino que deben atraer hacia sí en el carácter cerrado de su sentido. La investigación más reciente está empezando a recordar que esto vale para todas las obras imaginativas cuyo lugar estaba ya previsto cuando se encargaron. Ni siquiera la escultura libre colocada sobre un podium, se sustrae al contexto decorativo, pues sirve al ensalzamiento representativo de un nexo vital en el que se integra adornándolo [25]. Incluso la poesía y la música, dotadas de la más libre movilidad y susceptibles de ejecutarse en cualquier sitio, no son sin embargo adecuadas para cualquier espacio, sino que su lugar propio es éste o aquél, el teatro, el salón o la iglesia. Esto tampoco es una búsqueda posterior y externa de sitio para una construcción ya acabada, sino que es necesario obedecer a la potencia configuradora del espacio que guarda la obra misma; ésta tiene que adaptarse a lo que ya esté dado y plantear a su vez sus propias condiciones (piénsese, por ejemplo, en el problema de la acústica, que representa una tarea no sólo técnica sino también del arte arquitectónico).

Estas reflexiones permiten concluir que la posición abarcante que conviene a la arquitectura frente a todas las demás artes implica una mediación de dos caras. Como arte configurador del espacio por excelencia opera tanto la conformación del espacio como su liberación. No sólo comprende todos los puntos de vista decorativos de la conformación del espacio hasta su ornamentación, sino que ella es por su esencia decorativa. Y la esencia de la decoración consiste en lograr esa doble mediación, la de atraer por una parte la atención del observador sobre sí, satisfacer su gusto, y al mismo tiempo apartarlo de

25. Por este motivo Schleiermacher destaca correctamente frente a Kant que la jardinería no forma parte de la pintura sino de la arquitectura. (*Aesthetik*, 201)

sí remitiéndolo al conjunto más amplio del contexto vital al que acompaña.

Y esto puede afirmarse para toda la gama de lo decorativo, desde la construcción de las ciudades hasta los adornos individuales. Una obra arquitectónica supone desde luego la solución de una tarea artística y atrae por ello la admiración del observador. Al mismo tiempo debe someterse a una forma de comportamiento en la vida y no pretender ser un fin en sí. Debe intentar responder a este comportamiento como adorno, como trasfondo ambientador, como marco integrador. Pero esto mismo vale para cada una de las configuraciones que emprende el arquitecto, incluso hasta el pequeño adorno que no debe atraer ninguna atención, sino desaparecer por completo en su función decorativa sólo concomitante.

Pero hasta el caso extremo de los adornos conserva algo de la duplicidad de la mediación decorativa. Es verdad que no debe invitar a demorarse en él, y que como motivo decorativo no debe llegar a ser observado, sino que ha de tener un efecto de mero acompañamiento. Por eso no tendrá en general ningún contenido objetivo propio, y si lo tiene estará tan nivelado por la estilización o por la repetición que la mirada pasará sobre él sin detenerse. El que las formas naturales empleadas en una ornamentación se «reconozcan» no es intencionado. Y si el modelo reiterado es observado en lo que representa objetivamente, su repetición se convierte en penosa monotonía. Pero por otra parte tampoco debe resultar cosa muerta ni monótona, sino que en su labor de acompañamiento debe tener un efecto vivaz, esto es, de algún modo debe atraer un poco la mirada sobre sí.

Si se observa la gama completa de las tareas decorativas que se plantean a la arquitectura, no será difícil reconocer que el prejuicio de la conciencia estética está condenada en ellas al fracaso más evidente, ya que según ella, la verdadera obra de arte sería la que pudiera convertirse en objeto de una vivencia estética fuera de todo tiempo y lugar y en la pura presencia del vivirla. En la arquitectura se hace incuestionable hasta qué punto es necesario revisar la distinción habitual entre la obra de arte auténtica y la simple decoración.

Es evidente que el concepto de lo decorativo está pensado por oposición a la «obra de arte auténtica» y su origen en la inspiración genial. Se argumenta, por ejemplo, así: lo que sólo es decorativo no es arte del genio sino artesanía. Está sometido como medio a aquello que debe adornar, e igual que cualquier otro medio sometido a un fin podría sustituirse por cualquier

otro que lo cumpliese igualmente. Lo decorativo no participa del carácter único de la obra de arte.

En realidad el concepto de la decoración debiera liberarse de esta oposición al concepto del arte vivencial y encontrar su fundamento en la estructura ontológica de la representación que ya hemos elaborado como modo de ser de la obra de arte. Bastará con recordar que los adornos, lo decorativo, es por su sentido esencial, precisamente lo bello. Merece la pena reconstruir esta vieja idea. Todo lo que es adorno y adorna está determinado por su relación con lo que adorna, por aquello a lo que se aplica y es su soporte. No posee un contenido estético propio que sólo *a posteriori* padecería las condiciones reductoras de la referencia a su soporte. Incluso Kant, que pudo haber alentado una opinión como ésta, tiene en cuenta en su conocido alegato contra los tatuajes que un adorno sólo lo es cuando es adecuado al portador y le cae bien [26]. Forma parte del gusto el que no sólo se sepa apreciar que algo es bonito, sino que se comprenda también donde va bien y donde no. El adorno no es primero una cosa en sí, que más tarde se adosa a otra, sino que forma parte del modo de representarse de su portador. También del adorno hay que decir que pertenece a la representación; y ésta es un proceso óntico, es *repraesentatio*. Un adorno, un ornamento, una plástica colocada en un lugar preferente, son representativos en el mismo sentido en que lo es, por ejemplo, la iglesia en la que están colocados.

El concepto de lo decorativo resulta, pues, apropiado para redondear nuestro planteamiento del modo de ser de lo estético. Más tarde veremos que la recuperación del viejo sentido trascendental de lo bello es aconsejable también desde otro punto de vista distinto. En cualquier caso lo que queremos significar bajo el término de «representación» es un momento estructural, universal y ontológico de lo estético, un proceso óntico, y no por ejemplo un acontecer vivencial que suceda sólo en el momento de la creación artística y que el ánimo que lo recibe en cada caso sólo pueda repetirlo. Al final del sentido universal del juego habíamos reconocido el sentido ontológico de la representación en el hecho de que la «reproducción» es el modo de ser originario del arte original mismo. Ahora se nos ha confirmado que también la imagen pictórica y las artes estatuarias en general poseen, ontológicamente hablando, el mismo modo de ser. La presencia específica de la obra de arte es un acceso-a-la-representación del ser.

26. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, 1799, 50.

3. La posición límite de la literatura

La piedra de toque de este desarrollo será finalmente si el aspecto ontológico que hemos elucidado hasta aquí se aplica también al modo de ser de la *literatura*. Aquí ya no parece haber ninguna representación que pudiera pretender la menor valencia óntica propia. La lectura es un proceso de la pura interioridad. En ella parece llegar a su extremo la liberación respecto a toda ocasión y contingencia que aún afectaba a la declaración pública o a la puesta en escena. La única condición bajo la que se encuentra la literatura es la trasmisión lingüística y su cumplimiento en la lectura. ¿No encontrará la distinción estética, con la que la conciencia estética se afirma a sí misma frente a la obra, una legitimación en la autonomía de la conciencia lectora? La literatura parece la poesía despojada de su valencia ontológica. De cualquier libro —no sólo de aquel único [27]—, puede decirse que es para todos y para ninguno.

¿Pero es éste un concepto correcto de la literatura? ¿No procederá en definitiva de una romántica proyección hacia atrás de la conciencia cultural enajenada? Pues la literatura como objeto de lectura es efectivamente un fenómeno tardío; no así en cambio su carácter escrito. Este pertenece en realidad a los datos primordiales de todo el gran hacer literario. La investigación más reciente ha abandonado la idea romántica del carácter oral de la poesía épica, por ejemplo, la de Homero. La escritura es mucho más antigua de lo que creíamos y parece haber pertenecido desde siempre al elemento espiritual de la poesía. La poesía existe como «literatura» aunque todavía no se consuma como material de cultura. En este sentido el predominio de la lectura frente al de la declamación, que encontramos en épocas más tardías (piénsese, por ejemplo, en la repulsa aristotélica del teatro), no es nada realmente nuevo.

Esto resulta inmediatamente evidente mientras la lectura lo es en voz alta. Sin embargo, no puede trazarse una distinción neta respecto a la lectura en silencio; toda lectura comprensiva es siempre también una forma de reproducción e interpretación. La entonación, la articulación rítmica y demás pertenecen también a la lectura más silenciosa. Lo significativo y su comprensión está tan estrechamente vinculados a lo lingüístico-corpo-

27. Fr. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für alle und keinen (*Así habló Zaratustra*, en *Obras completas* III, Madrid-Buenos Aires-Méjico, 1932).

ral, que la comprensión siempre contiene un hablar interior.

Y si esto es así, ya no puede eludirse la consecuencia de que la literatura —por ejemplo, en esa forma artística tan peculiar suya que es la novela— tiene en la lectura una existencia tan originaria como la épica en la declamación del rapsoda o el cuadro en la contemplación de su espectador. Y también la lectura de un libro sería entonces un acontecer en el que el contenido leído accedería a la representación. Es verdad que la literatura, igual que su recepción en la lectura, muestran un grado máximo de desvinculación y movilidad [28]. De ello es índice incluso el hecho de que no es necesario leer un libro de un tirón; el permamecer en ello no es aquí una tarea ineludible de la recepción, cosa que no posee correlato en el escuchar o en el contemplar. Pero esto permite apreciar también que la «lectura» se corresponde con la unidad del texto.

En consecuencia la forma de arte que es la literatura sólo puede concebirse adecuadamente desde la ontología de la obra de arte, no desde las vivencias estéticas que van apareciendo a lo largo de la lectura. A la obra de arte literaria le pertenece la lectura de una manera esencial, tanto como la declamación o la ejecución. Todo esto son grados de lo que en general acostumbra a llamarse reproducción, pero que en realidad representa la forma de ser *original* de todas las artes procesuales y que se ha mostrado ejemplar para la determinación del modo de ser del arte en general.

Pero de aquí se sigue también algo más. El concepto de la literatura no deja de estar referido a su receptor. La existencia de la literatura no es la permanencia muerta de un ser enajenado que estuviera entregado a la realidad vivencial de una época posterior, en simultaneidad con ella. Por el contrario, la literatura es más bien una función de la conservación y de la trasmisión espiritual, que aporta a cada presente la historia que se oculta en ella. Desde la formación de cánones de la literatura antigua que debemos a los filólogos alejandrinos, toda la sucesión de copia y conservación de los «clásicos» constituye una tradición cultural viva que no se limita a conservar lo que hay sino que lo reconoce como patrón y lo trasmite como modelo. A lo largo de los cambios del gusto se va formando así esa magnitud operante que llamamos «literatura clásica», como modelo permanente para los que vengan más tarde,

28. R. Ingarden, *Das literarische Kunstwerk*, 1931, ofrece un acertado análisis de la estratificación lingüística de la obra literaria así como de la movilidad de la realización intuitiva que conviene a la palabra literaria.

hasta los tiempos de la ambigua disputa de *anciens et modernes* y aún más allá.

Sólo el desarrollo de la conciencia histórica pudo trasformar esta unidad viva de la literatura universal, extrayéndola de la inmediatez de su pretensión normativa de unidad e integrándola en el planteamiento histórico de la historia de la literatura. Pero éste es un proceso no sólo inconcluso sino que probablemente no se concluirá nunca. Es sabido que Goethe fue el primero que dio al concepto de la literatura universal su sentido en la lengua alemana [29], pero para Goethe el sentido normativo de este concepto era algo completamente natural. Tampoco ahora ha muerto del todo, ya que cuando atribuimos a una obra un significado realmente duradero decimos que forma parte de la literatura universal.

Lo que se incluye en la literatura universal tiene su lugar en la conciencia de todos. Pertenece al «mundo» [30]. Ahora bien, el mundo que se atribuye a sí mismo una obra de la literatura universal puede estar separado por una distancia inmensa respecto al mundo original al que habló dicha obra. En consecuencia no se trata con toda seguridad del mismo «mundo». Sin embargo, el sentido normativo contenido en el concepto de la literatura universal sigue queriendo decir que las obras que pertenecen a ella siguen diciendo algo, aunque el mundo al que hablan sea completamente distinto. La misma existencia de una literatura traducida demuestra que en tales obras se representa algo que posee verdad y validez siempre y para todos. Por lo tanto, la literatura universal no es en modo alguno una figura enajenada de lo que constituye el modo de ser de una obra según su determinación original. Por el contrario, es el modo de ser histórico de la literatura en general lo que hace posible que algo pertenezca a la literatura universal.

La cualificación normativa que implica la pertenencia a la literatura universal sitúa el fenómeno de la literatura bajo un nuevo punto de vista. Pues si esta pertenencia sólo se le reconoce a una obra literaria que posee un cierto rango propio como poesía o como obra de arte lingüística, por otra parte el concepto de la literatura es mucho más amplio que el de la obra de arte literaria. Del modo de ser de la literatura par-

29. Goethe, *Kunst und Altertum*, Jubiläums Ausgabe XXXVIII 97, así como la conversación con Eckermann del 31 de enero de 1927.

30. El término alemán correspondiente a «literatura universal» es *Weltliteratur*, literalmente «literatura mundial». De ahí la referencia al «mundo».

ticipa toda tradición lingüística, no sólo los textos religiosos, jurídicos, económicos, públicos y privados de toda clase, sino también los escritos en los que se elaboran e interpretan científicamente estos otros textos trasmitidos, y en consecuencia todo el conjunto de las ciencias del espíritu. Es más, la forma de la literatura conviene en general a toda investigación científica por el mero hecho de encontrarse esencialmente vinculada a la lingüisticidad. La capacidad de escritura que afecta a todo lo lingüístico representa el límite más amplio del sentido de la literatura.

Habrá que preguntarse, sin embargo, si para este sentido tan extenso de literatura sigue siendo aplicable lo que hemos elucidado sobre el modo de ser del arte. El sentido normativo de la literatura que hemos desarrollado más arriba, ¿no debiera reservarse a las obras literarias que pueden considerarse como obras de arte? ¿No merecería la pena decir sólo de ellas que participan en la valencia óntica del arte? ¿O cualquier otra forma de ser literario participaría por principio en ella?

¿O tal vez no existe un límite tan estricto entre lo uno y lo otro? Hay obras científicas cuya calidad literaria ha justificado la pretensión de que se las honre como obras de arte literarias y se las incluya en la literatura universal. Desde el punto de vista de la conciencia estética esto es evidente, ya que dicha conciencia considera decisivo en la obra de arte no el significado de su contenido sino únicamente la calidad de su forma. Pero en la medida en que nuestra crítica a la conciencia estética ha restringido drásticamente el alcance de este punto de vista, este principio de delimitación entre arte literario y literatura tendrá que resultarnos más que dudoso. Ya habíamos visto que ni siquiera la obra de arte poética podrá concebirse en su verdad más esencial aplicándole el patrón de la conciencia estética. Lo que la obra poética tiene en común con todos los demás textos literarios es que nos habla desde el significado de su contenido. Nuestra comprensión no se vuelve específicamente al rendimiento configurador que le conviene como obra de arte, sino a lo que nos dice.

En esta medida la diferencia entre una obra de arte literaria y cualquier otro texto literario no es ya tan fundamental. Por supuesto, hay diferencias entre el lenguaje de la poseía y el de la prosa, y las hay desde luego entre el lenguaje de la prosa poética y el de la «científica». Estas diferencias pueden considerarse también con seguridad desde el punto de vista de la forma literaria. Sin embargo, la diferencia esencial entre estos «lenguajes» distintos reside evidentemente en otro as-

pecto, en la diversidad de la pretensión de verdad que plantea cada una de ellas. Existe, no obstante, una profunda comunidad entre todas las obras literarias en cuanto que es la conformación lingüística la que permite que llegue a ser operante el significado de contenido que ha de ser enunciado. Visto así, la comprensión de textos que practica, por ejemplo, el historiador no difiere tanto de la experiencia del arte. Y no es una simple casualidad que en el concepto de la literatura queden comprendidas no sólo las obras de arte literarias sino en general todo lo que se trasmite literariamente.

En cualquier caso no es casual que en el fenómeno de la literatura se encuentre el punto en el que el arte y la ciencia se invaden el uno al otro. El modo de ser de la literatura tiene algo peculiar e incomparable, y plantea una tarea muy específica a su trasformación en comprensión. No hay nada que sea al mismo tiempo tan extraño y tan estimulado de la comprensión como la escritura. Ni siquiera el encuentro con hombres de lengua extraña puede compararse con esta extrañeza y extrañamiento, pues el lenguaje de los gestos y del tono contiene ya siempre un momento de comprensión inmediata. La escritura, y la literatura en cuanto que participa de ella, es la comprensibilidad del espíritu más volcada hacia lo extraño. No hay nada que sea una huella tan pura del espíritu como la escritura, y nada está tan absolutamente referido al espíritu comprendedor como ella. En su desciframiento e interpretación ocurre un milagro: la trasformación de algo extraño y muerto en un ser absolutamente familiar y coetáneo. Ningún otro género de tradición que nos llegue del pasado se parece a éste. Las reliquias de una vida pasada, los restos de edificios, instrumentos, el contenido de los enterramientos, han sufrido la erosión de los vendavales del tiempo que han pasado por ellos; en cambio la tradición escrita, desde el momento en que se descifra y se lee, es tan espíritu puro que nos habla como si fuera actual. Por eso la capacidad de lectura, que es la de entenderse con lo escrito, es como un arte secreto, como un hechizo que nos ata y nos suelta. En él parecen cancelados el espacio y el tiempo. El que sabe leer lo trasmitido por escrito atestigua y realiza la pura actualidad del pasado.

Por eso, y a despecho de todas las fronteras que trace la estética, en nuestro contexto es el concepto más amplio de literatura el que se hace vigente. Así como hemos podido mostrar que el ser de la obra de arte es un juego que sólo se cumple en su recepción por el expectador, de los textos en general hay que decir que sólo en su comprensión se produce la reconver-

sión de la huella de sentido muerta en un sentido vivo. Es por lo tanto necesario preguntarse si lo que hemos mostrado en relación con la experiencia del arte puede afirmarse también para la comprensión de los textos en general, incluso de los que no son obras de arte. Ya habíamos visto que la obra de arte sólo alcanza su cumplimiento cuando encuentra su representación, y esto nos había obligado a concluir que toda obra de arte literario sólo se realiza del todo en su lectura. Pues bien, ¿vale esto también para la comprensión de cualquier texto? ¿El sentido de cualquier texto se realiza sólo en su recepción por el que lo comprende? ¿Pertenece la comprensión al acontecer de sentido de un texto —por decirlo de otro modo— igual que pertenece a la música el que se la vuelva audible? ¿Puede seguir hablándose de comprensión cuando uno se conduce respecto al sentido de un texto con la misma libertad que el artista reproductivo respecto a su modelo?

4. La reconstrucción y la integración como tareas hermenéuticas

La disciplina que se ocupa clásicamente del arte de comprender textos es la hermenéutica. Si nuestras reflexiones son correctas, el verdadero problema de la hermenéutica tendrá que plantearse sin embargo de una manera bastante diferente de la habitual. Apuntará en la misma dirección hacia la que nuestra crítica a la conciencia estética había desplazado el problema de la estética. Más aún, la hermenéutica tendría que entenderse entonces de una manera tan abarcante que tendría que incluir en sí toda la esfera del arte y su planteamiento. Cualquier obra de arte, no sólo las literarias, tiene que ser comprendida en el mismo sentido en que hay que comprender todo texto, y es necesario saber comprender así. Con ello la conciencia hermenéutica adquiere una extensión tan abarcante que llega incluso más lejos que la conciencia estética. *La estética debe subsumirse en la hermenéutica.* Y este enunciado no se refiere meramente a las dimensiones formales del problema, sino que vale realmente como afirmación de contenido. Y a la inversa, la hermenéutica tiene que determinarse en su conjunto de manera que haga justicia a la experiencia del arte. La comprensión debe entenderse como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte como de cualquier otro género de tradición.

En el siglo XIX la hermenéutica experimentó, como disciplina auxiliar de la teología y la filosofía, un desarrollo sistemático que la convirtió en fundamento para todo el negocio de las ciencias del espíritu. Con ello se elevó por encima de todos sus objetivos pragmáticos originales de hacer posible o facilitar la comprensión de los textos literarios. No sólo la tradición literaria es espíritu enejenado y necesitado de una nueva y más correcta apropiación; todo lo que ya no está de manera inmediata en su mundo y no se expresa en él, en consecuencia toda tradición, el arte igual que todas las demás creaciones espirituales del pasado, el derecho, la religión, la filosofía, etc., están despojadas de su sentido originario y referidas a un espíritu que las descubra y medie, espíritu al que con los griegos dieron el nombre de Hermes, el mensajero de los dioses. Es a la *génesis de la conciencia histórica* a la que debe la hermenéutica su función central en el marco de las ciencias del espíritu. Sin embargo, queda en pie la cuestión de si el alcance del problema que se plantea con ella puede apreciarse correctamente desde los presupuestos de la conciencia histórica.

El trabajo que se ha realizado hasta ahora en este terreno, determinado sobre todo por la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu por Wilhelm Dilthey[31] y sus investigaciones sobre la génesis de la hermenéutica[32], ha fijado a su manera las dimensiones del problena hermenéutico. Nuestra tarea actual podría ser la de intentar sustraernos a la influencia dominante del planteamiento diltheyano y a los prejuicios de la «historia del espíritu» fundada por él.

Con el fin de dar una idea anticipada de la cuestión y de relacionar las consecuencias sistemáticas de nuestro razonamiento anterior con la ampliación que experimenta ahora nuestro planteamiento, haremos bien en atenernos de momento a la tarea hermenéutica que nos plantea el fenómeno del arte. Por muy evidente que hayamos logrado hacer la idea de que la «distinción estética» es una abstracción que no está en condiciones de suprimir la pertenencia de la obra de arte a su mundo, sigue siendo incuestionable que el arte no es nunca sólo pasado, sino que de algún modo logra superar la distancia del tiempo en virtud de la presencia de su propio sentido. De este modo el ejemplo del arte nos muestra un caso muy cualificado de la comprensión en ambas direcciones. El arte no es mero objeto de la conciencia histórica, pero su comprensión implica

31. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* VII y VIII.
32. *Ibid.* V.

siempre una mediación histórica. ¿Cómo se determina frente a él la tarea de la hermenéutica?

Schleiermacher y Hegel podrían representar las dos posibilidades extremas de responder a esta pregunta. Sus respuestas podrían designarse con los conceptos de *reconstrucción* e *integración*. En el comienzo está, tanto para Schleiermacher como para Hegel, la conciencia de una pérdida y enajenación frente a la tradición, que es la que mueve a la reflexión hermenéutica. Sin embargo uno y otro determinan la tarea de ésta de maneras muy distintas.

Schleiermacher, de cuya teoría hermenéutica nos ocuparemos más tarde, intenta sobre todo reconstruir la determinación original de una obra en su comprensión. Pues el arte y la literatura, cuando se nos trasmiten desde el pasado, nos llegan desarraigados de su mundo original. Nuestros análisis han mostrado ya que esto vale para todas las artes, y por lo tanto también para la literatura, pero que es particularmente evidente en las artes plásticas. Schleiermacher escribe que lo natural y original se ha perdido ya «en cuanto las obras de arte entran en circulación. Pues cada una tiene una parte de su comprensibilidad en su determinación original». «Por eso la obra de arte pierde algo de su significatividad cuando se la arranca de su contexto originario y éste no se conserva históricamente». Incluso llega a decir:

> Una obra de arte está en realidad enraizada en su suelo, en su contexto. Pierde su significado en cuanto se la saca de lo que le rodeaba y entra en el tráfico; es como algo que hubiera sido salvado del fuego pero que conserva las marcas del incendio [33].

¿No implica esto que la obra de arte sólo tiene su verdadero significado allí donde estuvo en origen? ¿No es la comprensión de su significado una especie de reconstrucción de lo originario? Si se comprende y reconoce que la obra de arte no es un objeto intemporal de la vivencia estética, sino que pertenece a un mundo y que sólo éste acaba de determinar su significado, parece ineludible concluir que el verdadero significado de la obra de arte sólo se puede comprender a partir de este mundo, por lo tanto, a partir de su origen y de su génesis. La reconstrucción del «mundo» al que pertenece, la reconstrucción del estado originario que había estado en la «intención» del artista creador, la ejecución en el estilo original,

33. Fr. Schleiermacher, *Aesthetik*, ed. R. Odebrecht, 84 s.

todos estos medios de reconstrucción histórica tendrían entonces derecho a pretender para sí que sólo ellos hacen comprensible el verdadero significado de la obra de arte y que sólo ellos están en condiciones de protegerla frente a malentendidos y falsas actualizaciones.

Y tal es efectivamente la idea de Schleiermacher, el presupuesto tácito de toda su hermenéutica. Según él, el saber histórico abre el camino que permite suplir lo perdido y reconstruir la tradición, pues nos devuelve lo ocasional y originario. El esfuerzo hermenéutico se orienta hacia la recuperación del «punto de conexión» con el espíritu del artista, que es el que hará enteramente comprensible el significado de una obra de arte; en esto procede igual que frente a todas las demás clases de textos, intentando reproducir lo que fue la producción original de su autor.

Es evidente que la reconstrucción de las condiciones bajo las cuales una obra trasmitida cumplía su determinación original constituye desde luego una operación auxiliar verdaderamente esencial para la comprensión. Solamente habría que preguntarse si lo que se obtiene por ese camino es realmente lo mismo que buscamos cuando buscamos el *significado* de la obra de arte; si la comprensión se determina correctamente cuando se la considera como una segunda reacción, como la reproducción de la producción original. En último extremo esta determinación de la hermenéutica acaba tiñéndose del mismo absurdo que afecta a toda restitución y restauración de la vida pasada. La reconstrucción de las condiciones originales, igual que toda restauración, es, cara a la historicidad de nuestro ser, una empresa impotente. Lo reconstruido, la vida recuperada desde esta lejanía, no es la original. Sólo obtiene, en la pervivencia del extrañamiento, una especie de existencia secundaria en la cultura. La tendencia que se está imponiendo en los últimos años de devolver las obras de arte de los museos al lugar para el que estuvieron determinadas en origen, o de devolver su aspecto original a los monumentos arquitectónicos, no puede sino confirmar este punto de vista. Ni siquiera la imagen devuelta del museo a la iglesia, ni el edificio reconstruido según su estado más antiguo, son lo que fueron; se convierten en un simple objetivo para turistas. Y un hacer hermenéutico para el que la comprensión significase reconstrucción del original no sería tampoco más que la participación en un sentido ya periclitado.

Frente a esto *Hegel* ofrece una posibilidad distinta de compensar entre sí la ganancia y la pérdida de la empresa herme-

néutica. Hegel representa la más clara conciencia de la impotencia de cualquier restauración, y lo dice en relación con el ocaso de la vida antigua y de su «religión del arte»:

> (Las obras de la musa) no son más que lo que son para nosotros: bellos frutos caídos del árbol. Un destino amable nos lo ha ofrecido como ofrece una muchacha estos frutos. No hay ya la verdadera vida de su existencia, no hay el árbol que los produjo, no hay la tierra ni los elementos que eran su sustancia, ni el clima que constituía su determinación, ni el cambio de las estaciones que dominaba el proceso de su llegar a ser. Con las obras de aquel arte el destino no nos trae su mundo, ni la primavera ni el verano de la vida moral en la que florecieron y maduraron, sino sólo el recuerdo velado de aquella realidad [34].

Y al comportamiento de las generaciones posteriores respecto a las obras de arte trasmitidas le llama:

> (Un «hacer exterior») que tal vez arrastra una gota de lluvia o una mota de polvo de estos frutos, y que en lugar de los elementos interiores de la realidad moral que los rodeaba, que los produjo y les dio alma, erige el complicado aparato de los elementos muertos de su existencia externa, del lenguaje, de lo histórico, para no tener que introducirse en ellos sino simplemente imaginárselos [35].

Lo que describe Hegel con estas palabras es exactamente a lo que se refería la exigencia de Schleiermacher de conservar lo histórico, pero en Hegel está matizado desde el principio con un acento negativo. La investigación de lo ocasional que complementa el significado de las obras de arte no está en condiciones de reconstruir éste. Siguen siendo frutos arrancados del árbol. Rehaciendo su contexto histórico no se adquiere ninguna relación vital con ellos sino sólo el poder de imaginárselos. Hegel no discute que sea legítimo adoptar este comportamiento histórico frente al arte del pasado; lo que hace es expresar el principio de la investigación de la historia del arte, que como todo comportamiento «histórico» no es a los ojos de Hegel más que un hacer externo.

34. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister,524.
35. Una frase de la *Aesthetik* II, 233 puede ilustrar hasta qué punto este «introducirse en» *(sich hineinleben)* representaría para Hegel una solución poco satisfactoria: «Aquí no sirve de nada querer apropiarse nuevamente concepciones pasadas del mundo, y hacerlo de una manera por así decirlo sustancial: no serviría querer implicarse por completo en una de estas maneras de comprender, por ejemplo, haciéndose católico, como en los últimos tiempos han hecho muchos por amor del arte, para fijar su propio ánimo...».

La verdadera tarea del espíritu pensante frente a la historia, incluso frente a la historia del arte, no debiera ser para Hegel externa, ya que el espíritu se ve representado en ella de una forma superior. Continuando con la imagen de la muchacha que ofrece las frutas arrancadas del árbol Hegel escribe:

> Pero igual que la muchacha que nos ofrece la fruta cogida es más que su naturaleza, sus condiciones y elementos, más que el árbol, que el aire, la luz, etc., que se ofrecen inmediatamente; pues ella, en el rayo de la mirada autoconsciente y del gesto oferente, reúne todo esto de una manera superior; así también el espíritu del destino que nos ofrece aquellas obras de arte es más que la vida moral y la realidad de aquel pueblo, pues es la *re-memoración* [36] del espíritu que en ellas aún estaba *fuera de sí*: es el espíritu del destino trágico que reúne a todos aquellos dioses y atributos individuales de la sustancia en el pantheón uno, en el espíritu autoconsciente de sí mismo como espíritu.

En este punto Hegel apunta más allá de la dimensión en la que se había planteado el problema de la comprensión en Schleiermacher. Hegel lo eleva a la base sobre la que él fundamenta la filosofía como la forma más alta del espíritu absoluto. En el saber absoluto de la filosofía se lleva a cabo aquella autoconciencia del espíritu, que, como dice el texto, reune en sí «de un modo superior» también la verdad del arte. De este modo para Hegel es la filosofía, esto es, la autopenetración histórica del espíritu, la que puede dominar la tarea hermenéutica. Su posición representa el extremo opuesto del autoolvido de la conciencia histórica. En ella el comportamiento histórico de la imaginación se trasforma en un comportamiento reflexivo respecto al pasado. Hegel expresa así una verdad decisiva en cuanto que la esencia del espíritu histórico no consiste en la restitución del pasado, sino en la *mediación del pensamiento con la vida actual*. Hegel tiene razón cuando se niega a pensar esta mediación del pensar como una relación externa y posterior, y la coloca en el mismo nivel que la verdad del arte. Con esto se sitúa realmente en un punto de vista superior al de la idea de la hermenéutica de Schleiermacher. También a nosotros la cuestión de la verdad del arte nos ha obligado a criticar a la conciencia tanto estética como histórica, en cuanto que preguntábamos por la *verdad* que se manifiesta en el arte y en la historia.

36. *Erinnerung*, que significa «recuerdo», «rememoración», es etimológicamente «interiorización». Hegel hace un empleo sistemático de esta etimología (N. del T.).

II

Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu

«Qui non intelligit res, non potest ex verbis sensum elicere».

M. LUTHER

I. PRELIMINARES HISTORICOS

6
Lo cuestionable de la hermenéutica entre la Ilustración y el romanticismo

1. Trasformación de la esencia de la herméutica entre la ilustración y el romanticismo

Si consideramos conveniente guiarnos más por Hegel que por Schleiermacher, tendremos que acentuar de una manera distinta toda la historia de la hermenéutica. Esta no tendrá ya su realización completa en liberar a la comprensión histórica de todos los prejuicios dogmáticos, y ya no se podrá considerar la génesis de la hermenéutica bajo el aspecto que la representa Dilthey siguiendo a Schleiermacher. Por el contrario nuestra tarea será rehacer el camino abierto por Dilthey atendiendo a objetivos distintos de los que tenía éste in mente con su autoconciencia histórica. En este sentido dejaremos enteramente de lado el interés dogmático por el problema hermenéutico que el antiguo testamento despertó tempranamente en la iglesia [1], y nos contentaremos con perseguir el desarrollo del método hermenéutico en la edad moderna, que desemboca en la aparición de la conciencia histórica.

1. Piénsese por ejemplo en el *De doctrina christiana* de san Agustín. Cf. recientemente el artículo *Hermeneutik* de G. Ebeling en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* III, 1959 (Citado en adelante como *RGG*).

a) *Prehistoria de la hermenéutica romántica*

La preceptiva de la comprensión y de la interpretación se había desarrollado por dos caminos distintos, el teológico y el filológico, a partir de un estímulo análogo: la hermenéutica teológica, como muy bien muestra Dilthey[2], se desarrolló para la autodefensa de la comprensión reformista de la Biblia contra el ataque de los teólogos tridentinos y su apelación al carácter ineludible de la tradición; la hermenéutica filológica apareció como instrumental para los intentos humanísticos de redescubrir la literatura clásica. En uno y otro caso se trata de redescubrimientos, pero no de algo que fuera totalmente desconocido, sino únicamente de algo cuyo sentido se había vuelto extraño e inasequible. La literatura clásica no había dejado de ser actual como material educativo, pero se había amoldado por completo al mundo cristiano; también la Biblia era sin duda alguna el libro sagrado que se leía ininterrumpidamente en la iglesia, pero su comprensión estaba determinada por la tradición dogmática de la iglesia, y según la convicción de los reformadores quedaba oculta por ella. En ambas tradiciones se encuentran, pues, lenguajes extraños, no el lenguaje universal de los eruditos del medievo latino, de manera que el estudio de la tradición, cuyo origen se intenta recuperar hace necesario tanto aprender griego y hebreo como purificar el latín. La hermenéutica intenta en ambos terrenos, tanto en la literatura humanística como en la Biblia, poner al descubierto el sentido original de los textos a través de un procedimiento de corrección casi artesana, y cobra una importancia decisiva el hecho de que en Lutero y Melanchthon se reúnan la tradición humanística y el impulso reformador.

El presupuesto de la hermenéutica bíblica —en la medida en que la hermenéutica bíblica interesa como prehistoria de la moderna hermenéutica de las ciencias del espíritu— es el nuevo principio que introduce la reforma respecto a las Escrituras. El punto de vista de Lutero[3] es más o menos el siguiente: la

2. W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en *Gesammelte Schriften* V, 317-338.

3. Los principios hermenéuticos de la explicación bíblica luterana han sido investigados después de K. Holl sobre todo por G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik, 1942; Id., *Die Anfänge von Luthers Hermeneutik*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 (1951) 172-230; Id., *Wort Gottes und Hermeneutik*: ZThK 56 (1959). Aquí habremos de contentarnos con una exposición sumaria destinada únicamente a presentar el problema y a poner en claro

sagrada Escritura es *sui ipsius interpres*. No hace falta la tradición para alcanzar una comprensión adecuada de ella, ni tampoco una técnica interpretativa al estilo de la antigua doctrina del cuádruple sentido de la Escritura, sino que la literalidad de ésta posee un sentido inequívoco que ella misma proporciona, el *sensus literalis*. En particular, el método alegórico, que hasta entonces parecía ineludible para alcanzar una unidad dogmática en la doctrina bíblica, sólo le parece legítimo cuando la intención alegórica está dada en la Escritura misma. Por ejemplo, es correcto aplicarla cuando se trata de parábolas. En cambio, el antiguo testamento no debe querer ganar su relevancia específicamente cristiana a través de interpretaciones alegóricas. Debe entenderse al pie de la letra, y sólo entendiéndolo así y reconociendo en él el punto de vista de la ley que había de superar la acción salvífica de Cristo es como adquiere su significado cristiano.

Naturalmente, el sentido literal de la Escritura no se entiende inequívocamente en todos sus pasajes ni en todo momento. Es el conjunto de la sagrada Escritura el que guía la comprensión de lo individual, igual que a la inversa este conjunto sólo puede aprehenderse cuando se ha realizado la comprensión de lo individual. Esta relación circular del todo y sus partes no es en sí misma nada nuevo. Era un hecho bien conocido para la retórica antigua, que comparaba el discurso perfecto con el cuerpo orgánico, con la relación entre la cabeza y los miembros. Lutero y sus seguidores [4] trasladaron esta imagen de la retórica clásica al procedimiento de la comprensión, y desarrollaron como principio fundamental y general de la interpretación de un texto el que sus aspectos individuales deben entenderse a partir del contextus, del conjunto, y a partir del sentido unitario hacia el que está orientado éste, el scopus [5].

el giro de la hermenéutica hacia la historia que aporta el siglo XVIII. Respecto a la problemática propia del *sola scriptura* cf. también G. Ebeling, *Hermeneutik*, en *RGG* III.

4. La comparación con *caput* y *membra* se encuentra también en Flacius.

5. La génesis del concepto de sistema se funda evidentemente en la misma situación teológica que la de la hermenéutica. Respecto a esto es muy instructivo el trabajo de O. Ritschl, *System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauch und in der philosophischen Methodologie*, Bonn 1906. Muestra cómo la teología de la reforma se orientó hacia la sistemática porque no quería seguir siendo una elaboración enciclopédica de la tradición dogmática, sino que intentaba reorganizar toda la doctrina cristiana a partir de los pasajes decisivos de la Biblia *(loci communes)*; es una comprobación doblemente instructiva si se piensa en

Cuando la teología de la Reforma apela a este principio para su interpretación de la sagrada Escritura, sigue de hecho vinculada a un presupuesto cuyo fundamento es dogmático. Presupone que la Biblia misma es una unidad. Si se juzga desde el punto de vista histórico alcanzado en el siglo XVIII, también la teología de la Reforma es dogmática y cierra el camino a una sana interpretación de los detalles de la sagrada Escritura, capaz de tener presente el contexto relativo de cada escrito, su objetivo y su composición.

Más aún, la teología protestante ni siquiera resulta consecuente. Al tomar como hilo conductor para la comprensión de la unidad de la Biblia la fórmula protestante de la fe, también ella deroga el principio de la Escritura en favor de una tradición, por lo demás todavía bastante breve, de la propia Reforma. Sobre esto han emitido su juicio no sólo la teología contrarreformista, sino también el propio Dilthey [6]. Este glosa estas contradicciones de la hermenéutica protestante partiendo, íntegramente de la conciencia que las ciencias del espíritu históricas han desarrollado sobre sí mismas. Más tarde tendremos que preguntarnos hasta qué punto se justifica esta autoconciencia —precisamente en relación con el sentido teológico de la exégesis bíblica—, y si el postulado fundamental filológico-hermenéutico de comprender los textos desde sí mismos no llevará en sí una cierta insuficiencia y no necesitará, aunque no lo reconozca, ser completado por un hilo conductor de carácter dogmático.

Sin embargo, una pregunta como ésta sólo puede plantearse ahora, despues de que la ilustración histórica ha desplegado ya la totalidad de sus posibilidades. Los estudios de Dilthey sobre la génesis de la hermenéutica desarrollan un nexo muy congruente consigo mismo y francamente convincente si se lo mira desde los presupuestos del concepto de cien-

la tardía irrupción del término de sistema en la filosofía del siglo XVII. También en ella se había introducido algo nuevo en la estructura tradicional de la ciencia escolástica: la nueva ciencia natural. Este nuevo elemento obligó a la filosofía a elaborar una sistemática, esto es, a armonizar lo viejo y lo nuevo. El concepto de sistema, que desde entonces se ha convertido en un requisito metodológicamente ineludible de la filosofía, tiene pues su raíz histórica en la divergencia de filosofía y ciencia a comienzos de la edad moderna, y el que se convierta en una exigencia lógica y natural de la filosofía se debe a que esta divergencia de filosofía y ciencia ha sido la que desde entonces ha estado planteando continuamente a la filosofía su tarea.

6. Cf. W. Dilthey, II, 126, nota 3, sobre la crítica de Richard Simon a Flacius.

cia dominante en la edad moderna. La hermenéutica tuvo que empezar por sacudirse todas las restricciones dogmáticas y liberarse a sí misma para poder elevarse al significado universal de un organon histórico. Esto ocurrió en el XVIII, cuando hombres como Semler y Ernesti reconocieron que para comprender adecuadamente la Escritura hay que reconocer la diversidad de sus autores, y hay que abandonar en consecuencia la unidad dogmática del canon. Con esta «liberación de la interpretación respecto al dogma» (Dilthey) el trabajo de reunión de las sagradas Escrituras de la cristiandad se trasforma en el papel de reunir fuentes históricas que, en su calidad de textos escritos, tienen que someterse a una interpretación no sólo gramatical sino también histórica [7]. La idea de entender desde el contexto del conjunto requería ahora necesariamente también una restauración histórica del nexo vital al que pertenecieron los documentos. El viejo postulado interpretativo de entender los detalles por referencia al todo ya no podía remitirse ni limitarse a la unidad dogmática del canon, sino que tenía que acceder al conjunto más abarcante de la realidad histórica, a cuya totalidad pertenece cada documento histórico individual.

Y así como desde este momento ya no existe ninguna diferencia entre la interpretación de escritos sagrados y profanos, y por lo tanto no hay ya más que *una* hermenéutica, ésta acaba siendo no sólo una función propedéutica de toda historiografía —como el arte de la interpretación correcta de las fuentes escritas— sino que abarca en realidad todo el negocio de la historiografía. Pues lo que se afirma de las fuentes escritas, que en ellas cada frase no puede entenderse más que desde su contexto, vale también para los contenidos sobre los que dan noticia. Tampoco el significado de éstos está fijo en sí mismo. El nexo de la historia universal, en el marco del cual se muestran en su verdadero y relativo significado los objetos individuales de la investigación histórica, tanto los grandes como los pequeños, es a su vez un todo; sólo a partir de él puede entenderse plenamente cada detalle en su sentido. Y él a su vez sólo puede entenderse desde estos detalles: la historia uni-

7. Semler, que plantea esta exigencia, cree por supuesto que con ello está sirviendo al sentido salvífico de la Biblia, ya que quien comprende históricamente «está también en condiciones de hablar sobre estas cosas de una manera que es la exigida por un tiempo que ha cambiado y por las nuevas circunstancias en que se encuentran los hombres que nos rodean» (cit. según Ebeling, *Hermeneutik*, en *RGG* III): luego historiografía al servicio de la *applicatio*.

versal es en cierto modo el gran libro oscuro, la obra completa del espíritu humano escrita en las lenguas del pasado, cuyo texto ha de ser entendido. La investigación histórica se comprende a sí misma según el modelo de la filología del que se sirve. Más tarde veremos que de hecho es éste el modelo por el que se guía Dilthey para fundamentar la concepción histórica del mundo.

A los ojos de Dilthey la hermenéutica no llega pues a su verdadera esencia más que cuando logra trasformar su posición, al servicio de una tarea dogmática —que para el teólogo cristiano es la correcta proclamación del evangelio—, en la función de un *organon* histórico. Y si no obstante el ideal de la ilustración histórica al que se adhiere Dilthey se revelase como una ilusión, entonces toda la prehistoria de la hermenéutica esbozada por él tendría que adquirir también un significado muy distinto; su giro hacia la conciencia histórica no sería ya su liberación respecto a las ataduras del dogma sino un cambio de su esencia. Y exactamente lo mismo vale para la hermenéutica filológica. La ars crítica de la filología tenía en principio como presupuesto el carácter irreflexivamente modélico de la antigüedad clásica, de cuya trasmisión se cuidaba. Por lo tanto, también ella tendrá que trasformarse en su esencia, si entre la antigüedad y el propio presente no existe ya ninguna relación inequívoca de modelo y seguimiento. Un índice de ello es la *querelle des anciens et des modernes*, que proporciona el tema general a toda la época comprendida entre el clasicismo francés y el alemán. Este sería también el tema en torno al cual se desarrollaría la reflexión histórica que acabaría con la pretensión normativa de la antigüedad clásica.

Todo esto confirma, pues, que en los dos caminos de la filología y la teología, es un mismo proceso el que al final desemboca en la concepción de una hermenéutica universal, cuya tarea ya no tiene como presupuesto un carácter modélico especial de la tradición.

La formación de una ciencia de la hermenéutica, desarrollada en parte por Schleiermacher en su confrontación con los filólogos F. A. Wolf y F. Ast, y en la secuencia de la hermenéutica teológica de Ernesti, no representa, pues, un mero paso adelante en la historia del arte de la comprensión. En sí misma esta historia de la comprensión ha estado acompañada por la reflexión teórica desde los tiempos de la filología antigua. Pero estas reflexiones tenían el carácter de una «preceptiva», esto es, pretendían servir al arte de la comprensión del mismo modo que la retórica sirve al arte de hablar y la poética al arte de ver-

sificar y a su enjuiciamiento. En este sentido también la hermenéutica teológica de la patrística y la Reforma es una preceptiva. Sin embargo, ahora es la comprensión misma la que se convierte en problema. La generalidad de este problema es un testimonio de que la comprensión se ha convertido en una tarea en un sentido nuevo, y que con ello lo adquiere también la reflexión teórica. Esta ya no es una preceptiva al servicio de la praxis del filólogo o del teólogo. Es verdad que el propio Schleiermacher acaba dando a su hermenéutica el nombre de preceptiva *(Kunstlehre)*, pero lo hace con un sentido sistemático completamente distinto. Lo que él intenta es fundamentar teóricamente el procedimiento que comparten teólogos y filólogos, remontándose, más allá de la intención de unos y otros, a una relación más originaria de la comprensión de las ideas.

Los filólogos, que son sus precedentes más inmediatos, se encontraban todavía en una posición distinta. Para ellos la hermenéutica estaba determinada por el contenido de lo que se trabataba de comprender; en esto consistía la unidad indiscutible de la literatura cristiana antigua. Lo que Ast propone como objetivo de una hermenéutica universal, «el lograr la unidad de la vida griega y cristiana», no hace sino expresar lo que piensan en el fondo todos los «humanistas cristianos» [8].

Schleiermacher, en cambio, *ya no* busca la unidad de la hermenéutica en la ***unidad de contenido de la tradición*** a la que había de aplicarse la comprensión, sino que la busca, al margen de toda especificación de contenido, en la unidad de un procedimiento que no se diferencia ni siquiera por el modo como se han trasmitido las ideas, si por escrito u oralmente, si en una lengua extraña o en la propia y contemporánea. El esfuerzo de la comprensión tiene lugar cada vez que por una u otra razón no existe una comprensión inmediata, esto es, cada vez que hay que contar con la posibilidad de un malentendido.

Este es el contexto desde el que se determina la idea de Schleiermacher de una hermenéutica universal. Su punto de partida es la idea de que la experiencia de lo ajeno y la posibilidad del malentendido son universales. Por supuesto que esta extrañeza resulta mayor en el discurso artístico, y que en él

8. Dilthey, que también observa esto pero lo valora de una manera distinta, escribe ya en 1859: «Hay que tener en cuenta que filología, teología, historia y filosofía... no estaban en modo alguno tan escindidas entre sí como es costumbre ahora. Hay que recordar que Heyne es el primero que hace sitio a la filología como disciplina autónoma y que Wolf fue el primero que se inscribió como estudiante de filología» *(Der junge Dilthey,* 1933, 88).

es más probable el malentendido que en el hablar sin arte; que es más fácil entender mal un lenguaje fijado por escrito que la palabra oral que constantemente se está interpretando también en virtud de la viva voz. Pero precisamente esta expansión de la tarea hermenéutica hasta el «diálogo significativo», tan característica de Schleiermacher, muestra hasta qué punto se ha trasformado el sentido de la estrañeza cuya superación es asunto de la hermenéutica, frente a lo que hasta entonces había sido el planteamiento de las tareas de ésta. En un sentido nuevo y universal, la extrañeza está dada indisolublemente con la individualidad del tú.

Este sentido tan vivo e incluso genial que desarrolla Schleiermacher para la individualidad humana no debe tomarse como una característica individual que estuviera influyendo su teoría. Es más bien la repulsa crítica contra todo lo que en la era de la Ilustración se hacía pasar por esencia común de la humanidad, bajo el título de «ideas racionales», lo que fuerza a determinar de una manera radicalmente nueva la relación con la tradición [9]. El arte del comprender es honrado con una atención teórica de principio y con un cultivo universal porque no existe ya un consenso ni bíblico ni fundamentado racionalmente que guíe dogmáticamente la comprensión de cualquier texto. Por eso importa a Schleiermacher proporcionar a la reflexión hermenéutica una motivación fundamental, que sitúe al problema de la hermenéutica en un horizonte que ésta no había conocido hasta entonces.

Para poder situar en su trasfondo correcto el verdadero giro que da Schleiermacher a la historia de la hermenéutica empezaremos con una reflexión que en él no desempeña el menor papel, y que desde él ha desaparecido por completo de los planteamientos de la hermenéutica (cosa que restringe también de una manera muy peculiar el interés histórico de Dilthey por la hermenéutica), pero que en realidad domina al problema de la hermenéutica y es la que hace realmente comprensible la posición que ocupa Schleiermacher en la historia de ésta. Partiremos del lema de que en principio comprender significa entenderse unos con otros. Comprensión es, para empezar, acuerdo.

9. Cf. Wolff y su escuela asignaban consecuentemente el «arte de la interpretación general» a la filosofía, ya que «en última instancia todo tiende a que se puedan conocer y examinar verdades de otros una vez comprendidos sus discursos» (Walch, 165). Algo parecido piensa Bentley cuando pide al filólogo «que sus únicos guías sean la razón, la luz de las ideas del autor y su fuerza vinculante» (cit. según Wegner, *Altertumskunde*, 94).

En general, los hombres se entienden entre sí inmediatamente, esto es, se van poniendo de acuerdo hasta llegar a un acuerdo. Por lo tanto, el acuerdo es siempre acuerdo sobre algo. Comprenderse es comprenderse respecto a algo. Ya el lenguaje muestra que el «sobre qué» y el «en qué» no son objetos del hablar en sí mismos arbitrarios de los que la comprensión mutua pudiera prescindir al buscar su camino, sino que son más bien el camino y el objetivo del comprenderse. Y cuando puede decirse de dos personas que se entienden, al margen de en qué y sobre qué, esto quiere decir que no sólo se entienden en esto y lo otro, sino en todas las cosas esenciales que unen a los hombres. La comprensión sólo se convierte en una tarea especial en el momento en que esta vida natural en el referirse conjuntamente a las mismas cosas, que es un referirse a una *cosa* común, experimenta alguna distorsión.

En el momento en que se produce un malentendido, o alguien manifiesta una opinión que choca por lo incomprensible, es cuando la vida natural queda tan inhibida respecto al asunto en cuestión que la opinión se convierte en un dato fijo como opinión, esto es, como la opinión del otro, del tú o del texto. Pero aún así se intenta en general llegar a un acuerdo, no sólo comprender. Y se hace rehaciendo el camino hacia la cosa. Sólo cuando se muestran vanos todos estos caminos y rodeos, en los que consiste el arte de la conversación, de la argumentación, del preguntar y el contestar, del objetar y el refutar, y que se realizan también frente a un texto como diálogo interior del alma que busca la comprensión, sólo entonces se dará un giro distinto al planteamiento. Sólo entonces volverá el esfuerzo de la comprensión su atención a la individualidad del tú para considerar su *peculiaridad*. Cuando se trata de una lengua extraña el texto habrá sido ya por supuesto objeto de una interpretación lingüístico-gramatical, pero esto no es más que una condición previa. El verdadero problema de la comprensión aparece cuando en el esfuerzo por comprender un contenido se plantea la pregunta reflexiva de cómo ha llegado el otro a su opinión. Pues es evidente que un planteamiento como éste anuncia una forma de alienidad muy distinta, y significa en último extremo la renuncia a un sentido compartido.

La *crítica bíblica de Spinoza* es un buen ejemplo de ello (y al mismo tiempo uno de los documentos más tempranos). En el capítulo 7 del *Tractatus theologico-politicus* [10] Spinoza desarrolla su método interpretativo de la sagrada Escritura, enla-

10. B. Spinoza, *Tratado teológico-político*, Salamanca 1976, 154 s.

zando con la interpretación de la naturaleza: partiendo de los datos históricos hay que inferir el sentido (mens) de los autores, en cuanto que en estos libros se narran cosas (históricas de milagros y revelaciones) que no son derivables de los principios conocidos para la razón natural. También en estas cosas, que en sí mismas son incomprensibles (imperceptibles), y con independencia de que en su conjunto la Escritura posee indiscutiblemente un sentido moral, puede comprenderse todo lo que tiene algún interés con que sólo se conozca «históricamente» el espíritu del autor, esto es, superando nuestros prejuicios y no pensando en otras cosas que las que pudo tener in mente el autor.

La necesidad de la interpretación histórica «en el espíritu del autor» es aquí consecuencia del carácter jeroglífico e inconcebible del contenido. Nadie interpretaría a Euclides atendiendo a la vida, al estudio y a las costumbres *(vita, studium et mores)* del autor [11], y esto valdría también para el espíritu de la Biblia en las cosas morales *(circa documenta moralia)*. Sólo porque en las narraciones de la Biblia aparecen cosas inconcebibles *(res imperceptibles)*, su comprensión depende de que logremos elucidar el sentido del autor a partir del conjunto de su obra *(ut mentem auctoris percipiamus)*. Y aquí sí que es efectivamente indiferente el que su intención responda a nuestra perspectiva; pues nosotros intentamos conocer únicamente el sentido de las frases (el *sensus orationum)*, no su verdad *(veritas)*. Para esto hay que desconectar cualquier clase de actitud previa, incluso la de nuestra razón (y por supuesto, tanto más la de nuestros prejuicios).

La «naturalidad» de la comprensión de la Biblia reposa, por lo tanto, sobre el hecho de que se vuelva accesible lo comprensible, y que se comprenda «históricamente» lo no evidente. La destrucción de la comprensión inmediata de las cosas en su verdad es lo que motiva el rodeo por lo histórico. Una cuestión distinta sería la de qué es lo que significa este principio interpretativo para el comportamiento propio de Spinoza respecto a la tradición bíblica. En cualquier caso a los ojos de Spinoza la *amplitud* de lo que en la Biblia sólo puede comprenderse de esta manera histórica es muy grande, aunque el espíritu del

11. Es sintomático del triunfo del pensamiento histórico el que en su hermenéutica Schleiermacher considere siempre la posibilidad de interpretar incluso a un Euclides según el «lado subjetivo» de la génesis de sus ideas (p. 151).

conjunto *(quod ipsa veram virtutem doceat)* sea evidente, y aunque lo evidente posea el *significado* predominante.

Si se retrocede pues, así, a la prehistoria de la hermenéutica histórica, hay que destacar en primer lugar que entre la filología y la ciencia natural en su autorreflexión más temprana se da una correlación muy estrecha y que reviste un doble sentido. En primer lugar la «naturalidad» del procedimiento científico-natural debe valer también para la actitud que se adopte respecto a la tradición bíblica, y a esto sirve el método histórico; pero también, a la inversa, la naturalidad del arte filológico que se practica en la exégesis bíblica, del arte de comprender por el contexto, plantea al conocimiento natural la tarea de descifrar el «libro de la naturaleza» [12]. En esta medida el modelo de la *filología* puede guiar al método de la ciencia natural.

En esto se refleja el hecho de que el saber adquirido por la sagrada Escritura y por las autoridades es el enemigo contra el que tiene que imponerse la nueva ciencia de la naturaleza. Esta tiene su esencia, a diferencia de aquélla, en una metodología propia que la conduce a través de la matemática y de la razón a la percepción de lo que en sí mismo es comprensible.

La crítica histórica de la Biblia, que logra imponerse ampliamente en el siglo XVIII, posee, como muestra este examen de Spinoza, un fundamento ampliamente dogmático en la fe ilustrada en la razón, y de un modo análogo hay toda otra serie de precursores del pensamiento histórico, entre los cuales hay en el siglo XVIII nombres olvidados hace tiempo, que intentan proporcionar algunas indicaciones para la comprensión e interpretación de los libros históricos. Entre ellos se cuenta particularmente Chladenius [13] como un precursor de la hermenéutica romántica [14], y de hecho se encuentra en él el interesante concepto del «punto de vista» como fundamento de que «conozcamos una cosa así y no de otro modo»; es un concepto procedente de la óptica y que el autor toma expresamente de Leibniz.

Sin embargo, y para esto basta con atender al título de su escrito, se enfoca a Chladenius desde una perspectiva falsa si se entiende su hermenéutica como una primera forma de la me-

12. Bacon entiende su nuevo método como *interpretatio naturae*. Cf. *infra*, p. 423.
13. *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*, 1742.
14. Por J. Wach, cuya obra *Das Verstehen* se mueve íntegramente dentro de los horizontes de Dilthey.

todología histórica. No sólo porque el caso de la «interpretación de los libros históricos» no es para él el punto más importante —en cualquier caso se trata siempre del contenido objetivo de los escritos—, sino porque para él todo el problema de la interpretación se plantea en el fondo como pedagógico y de naturaleza *ocasional*. La interpretación se ocupa expresamente de «discursos y escritos racionales». Interpretar significa para él «aducir los conceptos que sean necesarios para la comprensión completa de un pasaje». Por lo tanto la interpretación no debe «indicar la verdadera comprensión de un pasaje», sino que lo suyo es expresamente resolver las oscuridades que impiden al escolar la «comprensión completa de los textos» (Prefacio). En la interpretación hay que guiarse por la perspectiva del escolar (§ 102).

Comprender e interpretar no son para Chladenius lo mismo. Es claro que para él el que un pasaje necesite interpretación es por principio un caso especial, y que en general los pasajes se entienden inmediatamente cuando se conoce el asunto de que tratan, bien porque el pasaje en cuestión le recuerde a uno dicho asunto, bien porque sea él el que nos dé acceso al conocimiento de tal asunto. No cabe duda de que para el *comprender* lo decisivo sigue siendo entender la cosa, adquirir una percepción objetiva; no se trata ni de un procedimiento histórico ni de un procedimiento psicológico-genético.

Al mismo tiempo, el autor tiene clara conciencia de que el arte de la interpretación ha alcanzado una especie de urgencia nueva y particular, ya que el arte de la interpretación proporciona al mismo tiempo la justificación de ésta. Esta no hace ninguna falta mientras «el escolar tenga el mismo conocimiento que el intérprete» (de manera que la «comprensión» le resulte evidente «sin demostración»), ni tampoco «cuando existe una fundada confianza en él». Ninguna de estas dos condiciones le parecen cumplirse en su tiempo, la segunda por el hecho de que (bajo el signo de la Ilustración) «los alumnos quieren ver con sus propios ojos», y la primera porque al haberse incrementado el conocimiento de las cosas —se refiere al progreso de la ciencia— la oscuridad de los pasajes que se trata de comprender se hace cada vez mayor. La necesidad de una hermenéutica aparece, pues, con la desaparición del entenderse por sí mismo.

De este modo lo que era motivación ocasional de la interpretación acaba adquiriendo un significado fundamental. Chladenius llega en efecto a una conclusión interesantísima: constata que comprender por completo a un autor no es lo mismo

que comprender del todo un discurso o un escrito. La norma para la comprensión de un libro no sería en modo alguno la intención del autor. «Como los hombres no son capaces de abarcarlo todo, sus palabras, discursos y escritos pueden significar algo que ellos mismos no tuvieron intención de decir o de escribir» y por lo tanto «cuando se intenta comprender sus escritos puede llegar a pensarse, y con razón, en cosas que a aquellos autores no se les ocurrieron».

Aunque también se da el caso inverso de que «un autor tuvo en las mientes más de lo que se puede comprender», para él la verdadera tarea de la hermenéutica no es aportar por fin a la comprensión este «más», sino los libros mismos en su significación verdadera, objetiva. Como «todos los libros de los hombres y todos sus discursos contienen en sí algo incomprensible» —las oscuridades que proceden de la falta de un conocimiento objetivo—, es necesario llegar a una interpretación correcta: «Pasajes estériles pueden hacérsenos fecundos», esto es, «dar ocasión a nuevas ideas».

Téngase en cuenta que en todo esto Chladenius no está pensando seguramente en la exégesis bíblica edificante, sino que expresamente ignora las «escrituras sagradas», para las cuales «el arte de la interpretación filosófica» no sería más que una antesala. Seguramente tampoco intenta con sus razonamientos dar legitimidad a la idea de que todo lo que a uno se le pueda ocurrir (todas las «aplicaciones») pertenezca a la comprensión de un libro, sino únicamente lo que responda a las intenciones de su autor. Sin embargo, esto no posee para él con toda evidencia el sentido de una restricción histórico-psicológica, sino que tiene que ver con una adecuación objetiva, de la que afirma explícitamente que la nueva teología la contempla exegéticamente. [15]

b) *El proyecto de una hermenéutica universal de Schleiermacher*

Parece claro que la prehistoria de la hermenéutica del siglo XIX adquiere un aspecto bastante distinto si se la considera al margen de los presupuestos de Dilthey. ¡Qué diferencia entre Spinoza y Chladenius por una parte y Schleiermacher por la otra! La incomprensibilidad que motivaba para Spinoza el

15. Esto afectaría sin duda a Semler, cuya declaración ya citada muestra la intención teológica de su exigencia de una interpretación histórica.

rodeo histórico y que Chladenius llama al arte de la interpretación hacia un sentido de orientación mucho más objetivo, adquiere en Schleiermacher un significado completamente distinto y universal.

Para empezar es ya una diferencia interesante, si mi impresión es correcta, que Schleiermacher hable menos de incomprensión que de malentendido. Lo que tiene ante sus ojos no es ya la situación pedagógica de la interpretación, que trata de ayudar a la comprensión de otro, del discípulo; al contrario, en él la interpretación y la comprensión se interpenetran tan íntimamente como la palabra exterior e interior, y todos los problemas de la interpretación son en realidad problemas de la comprensión. Se trata únicamente de la *subtilitas intelligendi*, no de la *subtilitas explicandi*[16] (por no hablar de la *applicatio*[17]). Pero por encima de todo, Schleiermacher hace una distinción expresa entre la praxis relajada de la hermenéutica, según la cual la comprensión se produce por sí misma, y esa praxis más estricta que parte de la idea de que lo que se produce por sí mismo es el malentendido[18].

Sobre esta diferencia fundamenta lo que será su rendimiento propio: desarrollar, en lugar de una «acumulación de observaciones», una verdadera preceptiva del comprender. Y esto significa algo fundamentalmente nuevo. Las dificultades de la comprensión y los malentendidos no se tienen en cuenta ya sólo como momentos ocasionales, sino que aparecen como momentos integradores que se trata de desconectar desde el principio. Schleiermacher llega incluso a definir que «la hermenéutica es el arte de evitar el malentendido». Por encima de la ocasionalidad pedagógica de la práctica de la investigación, la hermenéutica accede a la autonomía de un método por cuanto «el malentendido se produce por sí mismo, y la comprensión tiene que quererse y buscarse en cada punto»[19]. Evitar el malentendido: «todas las tareas están contenidas en esta expresión negativa». Su cumplimiento positivo está para Schleiermacher en un canon de reglas de interpretación gramaticales y psicológicas que se aparten por completo de cualquier atadura dogmática de contenido, incluso en la conciencia del intérprete.

16. Que Ernesti, *Institutio interpretis NT*, 1761, 7 no separa de la anterior.
17. J. J. Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae*, 1723, 2.
18. *Hermeneutik*, § 15 y 16, en *Werke* I, 7, 29 s.
19. *Ibid.*, 30.

Desde luego, Schleiermacher no es el primero que restringe la tarea de la hermenéutica al hacer comprensible lo que los demás han querido decir, hablando o en textos. El arte de la hermenéutica no ha sido nunca el organon de la investigación de las cosas. Esto la distingue desde siempre de lo que Schleiermacher llama dialéctica. Sin embargo, siempre que alguien se esfuerza por comprender —por ejemplo, respecto a la sagrada Escritura o respecto a los clásicos— está operando indirectamente una referencia a la verdad que se oculta en el texto y que debe llegar a la luz. Lo que se trata de comprender es en realidad la idea no como un momento vital, sino como una verdad. Este es el motivo por el que la hermenéutica posee una función auxiliar y se integra en la investigación de las cosas. Schleiermacher tiene esto en cuenta desde el momento en que de todos modos refiere la hermenéutica por principio —en el sistema de las ciencias— a la dialéctica.

Al mismo tiempo, la tarea que él se plantea es precisamente la de aislar el procedimiento del comprender. Se trata de autonomizarlo como una metodología especial. A esto va unida también para Schleiermacher la necesidad de liberarse de los planteamientos reductores que habían determinado en predecesores como Wolf y Ast la esencia de la hermenéutica. El no acepta ni la restricción al terreno de las lenguas extrañas, ni siquiera la restricción a escritores, «como si esto mismo no pudiera ocurrir igual en la conversación y en la percepción inmediata del hablar» [20].

Esto implica bastante más que una expansión del problema hermenéutico desde la comprensión de lo fijado por escrito hasta la de cualquier hablar en general; se advierte aquí un desplazamiento de carácter muy fundamental. Lo que se trata de comprender no es la literalidad de las palabras y su sentido objetivo, sino también la individualidad del hablante o del autor. Schleiermacher entiende que ésta sólo se comprende adecuadamente retrocediendo hasta la génesis misma de las ideas. Lo que para Spinoza representaba un caso extremo de la comprensibilidad, obligando a un rodeo histórico, se convierte para él en el caso normal y en el presupuesto desde el que desarrolla su teoría de la comprensión. Lo que encuentra «más relegado e incluso completamente descuidado» es «el comprender una serie de ideas al mismo tiempo como un momento vital que sale a la luz, como un acto que está en conexión con muchos otros, incluso de naturaleza diferente».

20. Fr. Schleiermacher, *Werke* III, 3, 390.

Por este motivo coloca frente a la interpretación gramatical la psicológica (técnica); en ésta es donde se encuentra lo más propio de él. En lo que sigue dejaremos de lado todas las ideas de Schleiermacher sobre la interpretación gramatical, que en sí mismas son de la mayor agudeza. Hay en ellas desarrollos espléndidos sobre el papel que desempeña para el autor, y por lo tanto también para su intérprete, la totalidad ya dada del lenguaje, así como sobre el significado del conjunto de una literatura para cada obra individual. Bien pudiera ser —y una nueva investigación del legado de Schleiermacher lo ha hecho verosímil [21]—, que la interpretación psicológica haya ido adquiriendo sólo paulatinamente su posición de primer plano, a lo largo del desarrollo de todas estas ideas de Schleiermacher. En cualquier caso esta interpretación psicológica ha sido la más determinante para la formación de las teorías del siglo XIX, para Savigny, Boeckh, Steinthal, y sobre todo Dilthey.

Para Schleiermacher la escisión metodológica de filología y dogmática sigue siendo esencial incluso frente a la Biblia, donde la interpretación psicológico-individual de cada uno de sus autores retrocede ampliamente [22] tras el significado de lo que dogmáticamente es unitario y común a todos ellos [23]. La

21. Hasta ahora nuestro conocimiento de Schleiermacher se basaba en sus discursos en la academia del año 1829 así como en la edición del curso sobre hermenéutica compuesto por Lücke. Esta última se basa en un manuscrito de 1819 así como en apuntes tomados a Schleiermacher sobre todo en el último decenio. Este simple hecho externo muestra que la teoría hermenéutica que nos ha llegado de él pertenece a su fase más tardía y no a los tiempos de sus comienzos más fecundos en el trato con F. Schlegel. Son también del tiempo que ha tenido más influencia histórica, sobre todo a través de Dilthey. Nuestra propia discusión anterior parte de estos textos e intenta desarrollar sus tendencias esenciales. Sin embargo la misma elaboración de Lücke no está enteramente libre de motivos que apuntan a un desarrollo de las ideas hermenéuticas de Schleiermacher y que merecen un interés propio. A instancias mías H. Kimmerle ha elaborado de nuevo los materiales póstumos que se conservan en la Deutsche Akademie en Berlín y ha publicado un texto revisado críticamente en las Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften (1959, 2. Abhandlung). En su tesis doctoral sobre *Die Hermeneutik Schleiermachers im Zusammenhaug seines spekulativen Denkens*, 1957, Kimmerle realiza el interesante intento de determinar el sentido de la evolución de Schleiermacher. Cf. su artículo *Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idechismus*: Kantstudien 51, 410 s.

22. I, 7, 262: «Aunque no lleguemos a comprender nunca por completo cada una de las peculiaridades personales de los pasajes neotestamentarios, no obstante lo más importante de esta tarea sí es posible: ir conociendo de una manera cada vez más amplia la vida común... que aparece en ellos».

23. *Werke* I, 7, 83.

hermenéutica abarca el arte de la interpretación tanto gramatical como psicológica. Pero lo más genuino de Schleiermacher es la interpretación psicológica; es en última instancia un comportamiento divinatorio, un entrar dentro de la constitución completa del escritor, una concepción del «decurso interno» de la confección de una obra [24], una recreación del acto creador. La comprensión es, pues, una reproducción referida a la producción original, un conocer lo conocido (Boeckh) [25], una reconstrucción que parte del momento vivo de la concepción, de la «decisión germinal» como del punto de organización de la composición [26].

Sin embargo, semejante descripción de la comprensión en aislado significa que el conjunto de ideas que intentamos comprender como discurso o como texto es comprendido no por referencia a su contenido objetivo sino como una construcción estética, como una obra de arte o un «pensamiento artístico». Si se retiene esto se entenderá por qué no interesa aquí la relación con la cosa (en Schleiermacher «el ser»). Schleiermacher continúa las determinaciones fundamentales de Kant cuando dice que el «pensamiento artístico» «sólo se distingue por el mayor o menor placer», y en realidad es «sólo el acto momentáneo del sujeto» [27]. Naturalmente, el presupuesto bajo el que se sitúa la tarea de la comprensión es que este «pensamiento artístico» no es un simple acto momentáneo sino que se exterioriza. Schleiermacher ve en el «pensamiento artístico» momentos destacados de la vida en los que se da un placer tan grande que llegan a exteriorizarse, pero que aún entonces —y por mucho que susciten el placer en «imágenes originales de las obras de arte»— siguen siendo un pensamiento individual, libre combinación no atada por el ser. Esto es exactamente lo que distingue a los textos poéticos de los científicos [28].

24. *Werke* III, 3, 355, 358, 364.

25. *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, ²1886, 10.

26. En el contexto de sus estudios sobre la imaginación poética Dilthey introduce la expresión «punto impresivo» *(Eindruckspunkt)*, trasladándolo expresamente del artista al historiógrafo (VI, 283). Más tarde examinaremos el significado de esta traspolación desde el punto de la historia del espíritu. Su fundamento es el concepto de la *vida* en Schleiermacher: «Pero allí donde hay vida, las funciones y las partes se sostienen mutuamente». El término *Keimentschluss* (decisión germinal) aparece en *Werke* I, 7, 168.

27. Fr. Schleiermacher, *Dialektik*, 1942, 569 s.

28. *Dialektik*, 470.

Es seguro que con esto Schleiermacher quiere decir que el discurso poético no se somete al patrón del acuerdo sobre las cosas tal como lo hemos ilustrado antes, porque lo que se dice en él no puede separarse de la manera como se dice. Por ejemplo, la guerra de Troya *está* en el poema homérico; el que lo lee por referencia a la realidad histórica objetiva no está leyendo a Homero como discurso poético. Nadie podría afirmar que el poema homérico haya ganado realidad artística por las excavaciones de los arqueólogos. Lo que se trata de comprender aquí no es precisamente un pensamiento objetivo común sino un pensamiento individual que es por su esencia combinación libre, expresión, libre exteriorización de una esencia individual.

Una de las características de Schleiermacher es que se dedica a buscar en todas partes este momento de la producción libre. También la conversación, a la que ya nos hemos referido, obtiene en Schleiermacher esta misma distinción; junto al «verdadero diálogo», que intenta realmente conocer en comunidad un determinado sentido y que constituye la forma original de la dialéctica, se reconoce la «conversación libre», que queda adscrita al pensamiento artístico. En ella las ideas «prácticamente no cuentan» por su contenido. La conversación no es más que una estimulación recíproca de la producción de ideas («y su fin natural no es otro que el progresivo agotamiento del proceso descrito»)[29], una especie de construcción artística en la relación recíproca de la comunicación.

En cuanto que el habla no es sólo producto interno de la producción de ideas, sino también comunicación, y como tal posee una forma externa, no es sólo manifestación inmediata de la idea, sino que presupone ya una cierta reflexión. Y esto valdrá naturalmente tanto más para lo que está fijado por escrito, para los textos. Estos son siempre representación mediante arte[30]. Y allí donde el hablar es arte lo es también el comprender. Todo hablar y todo texto están pues referidos fundamentalmente al arte del comprender, a la hermenéutica, y es así como se explica la comunidad de la retórica (que es parte de la estética) y la hermenéutica: cada acto de comprender es para Schleiermacher la inversión de un acto de hablar, la reconstrucción de una construcción. En correspondencia la hermenéutica es una especie de inversión de la retórica y de la poética.

29. *Ibid.,* 572.
30. *Aesthetik,* 269.

Para nosotros resulta un poco chocante esta manera de reunir la poesía con el arte de hablar[31]. Para nuestra sensibilidad lo que caracteriza y da su dignidad al arte de la poesía es justamente que en ella el lenguaje no es hablar, esto es, que posee una unidad de sentido y de forma que es independiente de toda relación de hablar y de ser interpelado o persuadido. El concepto de Schleiermacher del «pensamiento artístico», bajo el cual reúne el arte de la poesía y el arte de hablar, contempla en cambio no el producto sino la forma de comportamiento del sujeto. De este modo también el hablar es pensado aquí puramente como arte, esto es, al margen de toda referencia a objetos y objetivos, como expresión de una productividad plástica; y naturalmente la frontera entre lo artístico y lo carente de arte se diluye hasta cierto punto, como se diluye también la diferencia entre una comprensión sin arte, inmediata, y la operada a través de un procedimiento lleno de arte.

En cuanto que esta producción ocurre mecánicamente según leyes y reglas y no de una manera inconscientemente genial, el intérprete puede reproducir conscientemente la composición. Pero cuando se trata de un rendimiento individual del genio, creador en el sentido más auténtico, ya no puede realizarse esta recreación por reglas. El genio mismo es el que forma los patrones y hace las reglas: crea formas nuevas del uso lingüístico, de la composición literaria, etc. Y Schleiermacher tiene muy en cuenta esta diferencia. Por el lado de la hermenéutica a esta producción genial le corresponde la necesidad de la adivinación, del acertar inmediato que en última instancia presupone una especie de congenialidad. Ahora bien, si los límites entre la producción sin arte y con arte, mecánica y genial, son borrosos en cuanto que lo que se expresa es siempre una individualidad, y en cuanto que siempre opera un momento de genialidad no sometida a reglas —como ocurre con los niños que van aprendiendo una lengua—, entonces el fundamento último de toda comprensión tendrá que ser siempre un acto adivinatorio de la congenialidad, cuya posibilidad reposará sobre la vinculación previa de todas las individualidades.

Este es efectivamente el presupuesto de Schleiermacher: que cada individualidad es una manifestación del vivir total y que por eso «cada cual lleva en sí un mínimo de cada uno de los demás, y esto estimula la adivinación por comparación consigo mismo». Puede decir así que se debe concebir inmedia-

31. *Ibid.,* 384.

tamente la individualidad del autor «trasformándose uno directamente en el otro». Al agudizar de este modo la comprensión llevándola a la problemática de la individualidad, la tarea de la hermenéutica se le plantea como universal. Pues ambos extremos de extrañeza y familiaridad están dados con la diferencia relativa de toda individualidad. El «método» del comprender tendrá presente tanto lo común —por comparación— como lo peculiar —por adivinación—, esto es, habrá de ser tanto comparativo como adivinatorio. En uno y otro sentido seguirá siendo sin embargo «arte», porque no puede mecanizarse como aplicación de reglas. Lo adivinatorio seguirá siendo imprescindible [32].

Sobre la base de esta metafísica estética de la individualidad los preceptos hermenéuticos usuales a filólogos y teólogos experimentan un giro muy particular. Schleiermacher sigue a Friedrich Ast y a toda la tradición hermenéutico-retórica cuando reconoce como un rasgo básico y esencial del comprender que el sentido de los detalles resulta siempre del contexto, y en última instancia del conjunto. Este postulado vale naturalmente para una gama que va desde la comprensión gramatical de cada frase hasta su integración en el nexo del conjunto de una obra literaria, incluso del conjunto de la literatura o del correspondiente género literario. Ahora bien, *Schleiermacher lo aplica ahora a la comprensión psicológica*, que tiene que entender cada construcción del pensamiento como un momento vital en el nexo total de cada hombre.

Naturalmente, siempre ha sido claro que desde el punto de vista lógico nos encontramos ante un razonamiento circular, ya que el todo desde el que debe entenderse lo individual no debe estar dado antes de ello, a no ser bajo la forma de un canon dogmático (como el que guía la comprensión católica de la Escritura, y en parte, como ya hemos visto, también la protestante) o de una preconcepción análoga del espíritu de una época (como Ast presupone el espíritu de la antigüedad al modo de una intuición).

Sin embargo, Schleiermacher declara que estas orientaciones dogmáticas no pueden pretender ninguna validez previa, y que en consecuencia sólo constituyen restricciones relativas del mencionado círculo. En principio comprender es siempre moverse en este círculo, y por eso es esencial el constante retorno del todo a las partes y viceversa. A esto se añade que este círculo se está siempre ampliando, ya que el concepto

32. Fr. Schleiermacher, *Werke* I, 7, 146 s.

del todo es relativo, y la integración de cada cosa en nexos cada vez mayores afecta también a su comprensión. Schleiermacher aplica a la hermenéutica ese procedimiento suyo tan habitual de una descripción dialéctica polar, y con ello da cuenta del carácter interno de provisionalidad e inconclusión de la comprensión, ya que lo desarrolla a partir del viejo principio hermenéutico del todo y las partes. Sin embargo, la relativización especulativa que le caracteriza representa un esquema descriptivo de ordenación para el proceso del comprender, más que una referencia de principio. Es un índice de ello el hecho de que, al introducir la trasposición adivinatoria, crea poder llegar a asumir poco menos que una comprensión completa: «Hasta que al final cada detalle adquiere como de pronto toda su luz».

Cabría preguntarse si estas formas de hablar (que aparecen con un sentido bastante parecido también en Boeckh) deben tomarse muy estrictamente o si se trata meramente de describir sólo una perfección relativa de la comprensión. Es cierto que Schleiermacher —como de una manera todavía más decidida Wilhelm von Humboldt— considera la individualidad como un misterio que nunca se abre del todo. Sin embargo, esta misma tesis sólo pretende ser entendida como relativa. La barrera que se erige aquí frente a la razón y a los conceptos no es absolutamente insuperable. Cabría traspasarla con el *sentimiento*, con una comprensión inmediata, simpatética y congenial: la hermenéutica es justamente *arte* y no un procedimiento mecánico. Lleva a cabo su obra, la comprensión, tal como se lleva a cabo una obra de arte hasta su perfección.

El límite de esta hermenéutica fundada en el concepto de la individualidad se muestra en el hecho de que Schleiermacher no considera más problemática que cualquier otra comprensión la tarea de la filología y de la exégesis bíblica: la de comprender un texto compuesto en una lengua extraña y procedente de una época pasada. Desde luego, que para él se plantea una tarea especial cada vez que hay que superar una distancia en el tiempo. A esto le llama Schleiermacher la «equiparación con el lector original». Pero esta «operación de la equiparación», la producción lingüística e histórica de esta igualdad, no es para él más que una condición previa ideal para el verdadero acto del comprender, que no sería la equiparación con el lector original sino con el autor; ésta pondría al descubierto el texto como una manifestación vital genuina de su autor. El problema de Schleiermacher no es el de la oscuridad de la historia, sino el de la oscuridad del tú.

Habría que plantearse ahora si se puede hacer en realidad esta distinción entre la comprensión y la producción de una igualdad con el lector original. Pues de hecho, esta condición previa ideal de la equiparación con el lector no se puede realizar con anterioridad al esfuerzo de la comprensión propiamente dicha, sino que está absolutamente involucrada en éste. La misma intención de un texto contemporáneo, cuyo lenguaje no nos resulte enteramente familiar o cuyo contenido nos sea extraño, sólo se nos descubre del modo ya descrito, en el vaivén del movimiento circular entre el todo y las partes. También Schleiermacher lo reconoce. Siempre se da este movimiento en el que se aprende a comprender una opinión extraña, una lengua extraña o un pasado extraño. Es un movimiento circular «porque nada de lo que se intenta interpretar puede ser comprendido de una sola vez»[33]. Aun dentro de la propia lengua lo cierto es que el lector tiene que empezar por hacer suyo el acervo lingüístico del autor a partir de sus obras, y aún más las peculiaridades de su intención. Pero de estas constataciones que se encuentran en el propio Schleiermacher se sigue que la equiparación con el lector original de la que habla no es una operación precedente, ni se puede aislar del esfuerzo de la comprensión propiamente dicha, que para él equivale a la equiparación con el autor.

Examinemos ahora con un poco más de detenimiento lo que Schleiermacher quiere decir con esta equiparación. Desde luego no puede tratarse de pura y simple identificación. La reproducción siempre es esencialmente distinta de la producción. Es así como llega a la idea de que se trata de *comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido*; una fórmula que desde entonces se ha repetido incesantemente y cuyas interpretaciones cualifican todo lo que ha ido siendo la historia de la hermenéutica moderna. De hecho, en ella se encierra el verdadero problema de ésta. Por eso merecerá la pena acercarse un poco más a lo que puede ser su sentido.

Lo que esta fórmula quiere decir en Schleiermacher es bastante claro. Para él el acto de la comprensión es la realización reconstructiva de una producción. Tiene que hacer conscientes algunas cosas que al productor original pueden haberle quedado inconscientes. Lo que Schleiermacher introduce aquí en su hermenéutica general es evidentemente la estética del genio. El modo de crear que es propio del artista genial constituye el caso modelo al que se remite la teoría de la producción

33. *Werke* I, 7, 33.

incosciente y de la conciencia que es necesario alcanzar en la reproducción [34].

De hecho, y entendida así, esta fórmula puede considerarse como un postulado fundamental de toda filología, siempre que ésta se entienda como la comprensión del hablar artístico. Esa mejor comprensión que caracteriza al intérprete frente al autor no se refiere, por ejemplo, a la comprensión de las cosas de las que habla el texto, sino meramente a la comprensión del texto, esto es, de lo que el autor tuvo en la mente y a lo que dio expresión. Esta comprensión puede considerarse como mejor en cuanto que la comprensión expresa —y en consecuencia creadora de relieves— de una opinión frente a la realización del contenido de la misma encierra un *plus* de conocimiento. En este sentido, la fórmula en cuestión sería casi una perogrullada. El que aprende a comprender lingüísticamente un texto compuesto en una lengua extraña tendrá que adquirir conciencia expresa de las reglas gramaticales y de la forma de composición que el autor ha aplicado sin darse cuenta, porque vive en este lenguaje y en sus medios artísticos. Y lo mismo puede decirse en principio respecto a cualquier producción genial y su recepción por otros. En particular, conviene recordar esto para la interpretación de la poesía. También aquí es verdad que necesariamente hay que comprender a un poeta mejor de lo que se comprendió él mismo, pues él no «se comprendió» en absoluto cuando tomó forma en él la construcción de su texto.

Esto tiene también como consecuencia —y la hermenéutica no debiera olvidarlo nunca— que el artista que crea una forma no es el intérprete idóneo para la misma. Como intérprete no le conviene ninguna primacía básica de autoridad frente al que meramente la recibe. En el momento en que reflexiona por sí mismo se convierte en su propio lector. Su opinión, como producto de esta reflexión, no es decisiva. El único baremo de la interpretación es el contenido de sentido de su creación, aquello a lo que ésta «se refiera» [35]. La teoría de la producción genial aporta aquí un importante rendimiento

34. H. Patsch ha ilustrado entre tanto de una manera más precisa la historia temprana de la hermenéutica romántica, en *F. Schlegels «philosophie der Philologie» und Schleiermachers früher Entwürfe zur Hermeneutik:* Zeitschrift für Theologie und Kirche (1966) 434-472.

35. La moda moderna de tomar la autointerpretación como canon de su interpretación es consecuencia de un falso psicologismo. Pero por otra parte la «teoría», por ejemplo, de la música o de la poética u oratoria, puede muy bien ser un canon legítimo de la interpretación.

teórico al cancelar la diferencia entre el intérprete y el autor. Legitima la equiparación de ambos en cuanto que lo que tiene que ser comprendido no es desde luego la autointerpretación reflexiva del autor, pero sí su intención inconsciente. Y no otra cosa es lo que Schleiermacher quiso decir con su paradójica fórmula.

Con posterioridad a Schleiermacher han empleado también otros su fórmula en el mismo sentido, por ejemplo, August Boeckh, Steinthal y Dilthey: «El filólogo entiende al orador y al poeta mejor de lo que éste se entendió a sí mismo y mejor de lo que le entendieron los que eran sus rigurosos contemporáneos. Pues él aclara y hace consciente lo que en aquél sólo existía de manera inconsciente y fáctica» [36]. A través del «conocimiento de la regularidad psicológica» el filólogo puede dar profundidad a la comprensión conocedora hasta convertirla en conceptual, llegando hasta el fondo de la causalidad, de la génesis de la obra hablada, de la mecánica del espíritu literario.

La repetición de la frase de Schleiermacher por Steinthal muestra ya los efectos de la investigación de las leyes psicológicas, que había tomado como modelo la investigación natural. En esto Dilthey es más libre; conserva con más fuerza la conexión con la estética del genio. El aplica la fórmula en cuestión particularmente a la interpretación de los poetas. Comprender la «idea» de un poema desde su «forma interior» puede considerarse desde luego que es «comprenderla mejor». Dilthey ve en esto poco menos que «el supremo triunfo de la hermenéutica» [37], ya que el contenido filosófico de la gran poesía se pone aquí al descubierto en cuanto que se la comprende como creación libre. La creación libre no está restringida por condiciones externas o materiales, y en consecuencia sólo puede concebirse como «forma interior».

La cuestión es la de si este caso ideal de la «creación libre» debe tomarse realmente como patrón para el problema de la hermenéutica, e incluso si en general la comprensión de las obras de arte puede concebirse adecuadamente según él. Hay que plantearse también si la idea de que se trata de comprender al autor mejor de lo que se comprendió él mismo conserva su sentido original bajo al presupuesto de la estética del genio o si ésta no la habrá convertido más bien en algo completamente nuevo.

36. H. Steinthal, *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*, Berlin 1881.
37. V, 335.

De hecho la fórmula en cuestión tiene su prehistoria. Bollnow, que ha hecho algunas pesquisas en esta dirección[38], aduce dos pasajes en los que se encuentra esta fórmula antes de Schleiermacher: en Fichte[39] y en Kant[40]. En cambio no ha logrado encontrar testimonios más antiguos. Esto hace suponer a Bollnow que tal vez se trate de una tradición oral, de una especie de regla de trabajo filológica que probablemente se trasmitía de unos a otros y que finalmente hace suya Schleiermacher.

Sin embargo, hay motivos externos e internos por los que esta hipótesis me parece muy poco verosímil. Esta refinada regla metódica, que todavía hoy se está malempleando tanto como cheque en blanco para las interpretaciones más arbitrarias, y que en consecuencia está concitando sobre sí toda clase de embates, cuadra poco al gremio de los filólogos. Ellos, los «humanistas», cultivan más bien en su autoconciencia la idea de reconocer en los textos clásicos verdaderos y genuinos modelos. Para el verdadero humanista su autor no es en modo alguno tal que él pueda querer comprender su obra mejor de lo que la comprendió él mismo. No hay que olvidar que el objetivo supremo del humanista no ha sido en principio nunca «comprender» a sus modelos, sino asemejarse a ellos o incluso superarlos. Por eso el filólogo está atado a sus modelos en principio no sólo como intérprete sino también como imitador, cuando no incluso como rival. Igual que la vinculación dogmática a la Biblia, también la de los humanistas a sus clásicos tuvo que empezar por hacer sitio a una relación más distanciada para que el negocio de la interpretación llegase a un grado de autoconciencia como el que expresa la fórmula que nos ocupa.

Por eso resulta desde un principio verosímil que sólo para Schleiermacher, que autonomiza la hermenéutica hasta hacer de ella un método al margen de cualquier contenido, pueda entrar en consideración un cambio que afirme tan por principio la superioridad del intérprete respecto a su objeto. Y si se mira con detenimiento, se comprenderá que la aparición de la fórmula en Fichte y Kant tiene que ver con esto. Pues el contexto en el que aparece en uno y otro esta supuesta regla de trabajo de los filólogos muestra que tanto Fichte como Kant se estaban refiriendo a algo muy distinto. En ellos no se trata de un postulado básico de la filología, sino de una pre-

38. O. F. Bollnow, *Das Verstehen*, 1949.
39. *Werke* VI, 337.
40. *Kritik der reinen Vernunft*, B 370.

tensión de la filosofía, la de superar las contradicciones que puedan encontrarse en una tesis a través de una mayor claridad conceptual. Es pues un postulado que expresa, muy en consonancia con el espíritu del racionalismo, el requisito de llegar a una comprensión que responda a la verdadera intención del autor —y que éste tendría que haber compartido si hubiera pensado con suficiente claridad y nitidez— sólo por el pensamiento, desarrollando las consecuencias implicadas en los conceptos de aquél. La misma tesis hermenéuticamente absurda a la que viene a parar Fichte en su polémica contra la interpretación kantiana dominante, la de que «una cosa es el inventor de un sistema y otra sus intérpretes y seguidores» [41], así como su pretensión de «explicar a Kant según el *espíritu*» [42], están enteramente impregnadas de las pretensiones de la crítica objetiva. La discutida fórmula no expresa, pues, más que la necesidad de una crítica filosófica objetiva. El que esté en condiciones de pensar mejor aquello sobre lo que habla el autor, estará también capacitado para ver lo que éste dice a la luz de una verdad que habría permanecido todavía oculta para él. Y en este sentido el postulado de que hay que comprender a un autor mejor de lo que se comprendió él mismo es uno de los más viejos, tanto como la crítica científica en general [43].

Sin embargo, sólo adquiere su acuñación como fórmula para la crítica filosófica objetiva bajo el signo del espíritu racionalista. Y es natural que entonces tenga un sentido muy distinto del que puede atribuirse a la regla filológica de Schleiermacher. Es de suponer que éste se limitó a reinterpretar este postulado de la crítica filosófica trasformándolo en un axioma del arte de la interpretación filológica [44]. Y con ello se designa-

41. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en *Werke* I, 485.
42. *Ibid.,* 479, nota.
43. Debo a H. Bornkamm un simpático ejemplo de cómo aparece por sí misma esta supuesta fórmula de la artesanía filológica en cuanto se ejerce una crítica polémica. A continuación de una aplicación del concepto aristotélico del movimiento a la Trinidad dice Lutero (Homilía del 25-XII-1514, ed. Weimar I, 28): «Vide quam apte serviat Aristoteles in philosophia sua theologiae, si non ut ipse voluit, sed melius intelligitur et applicatur. Nam res vere est elocutus et credo quod aliunde furatus sit, quae tanta pompa profert et jactat». No puedo imaginarme que el oficio filológico se reconozca a sí mismo en esta aplicación de su «regla».
44. En favor de esto habla también la introducción de este giro por Schleiermacher: «En fin, si hay algo de verdad en esta fórmula...: entonces seguro que con ella sólo se ha podido querer decir...». También en el discurso de la Academia (*Werke* III, 3, 362) elude la paradoja escribiendo: «Como si él pudiera dar cuenta de sí mismo». En el manuscrito de sus lecciones dice, más o menos en la misma época (1828), que «el discurso

ría de una manera muy inequívoca la posición exacta en la que se encuentran Schleiermacher y el romanticismo. Al crear una hermenéutica universal fuerzan a una crítica montada sobre la comprensión de las cosas a abandonar el ámbito de la interpretación científica.

La fórmula de Schleiermacher tal como él la entiende no implica ya el asunto mismo del que se está hablando, sino que considera la expresión que representa un texto con entera independencia de su contenido cognitivo, como una producción libre. A esto responde el que la hermenéutica, que en su opinión ha de orientarse hacia la comprensión de todo lo que es lingüístico, se oriente de hecho según el modelo standard del lenguaje mismo. El hablar del individuo representa efectivamente un hacer libre y configurador, por mucho que sus posibilidades estén restringidas por la estructura fija de la lengua. El lenguaje es un campo expresivo, y su primacía en el campo de la hermenéutica significa para Schleiermacher que, como

puede entenderse primero tan bien y luego aún mejor que su autor» (Abhandlungen der Heidelberger Akademie 1959, 2. Abhandlung, 87). Los aforismos de F. Schlegel de sus «años de aprendizaje filosófico» publicados por primera vez también en esa época, ofrecen la deseada confirmación de nuestra suposición anterior. Justamente en el tiempo de sus relaciones más estrechas con Schleiermacher, Schlegel anota: «Para poder comprender a alguien hay que ser en primer lugar más listo que él, luego igual de listo que él, y finalmente también igual de tonto. No basta con comprender el sentido auténtico de una obra confusa mejor de lo que lo entendió su autor. Hay que conocer también la confusión misma hasta sus principios. Hay que poder caracterizarla y construirla» (*Schriften und Fragmente*, 158).

Esta nota demuestra para empezar que el comprender mejor se refiere aquí todavía por completo al contenido. «Mejor» significa «de una manera no confusa». Pero en cuanto que a continuación es la confusión misma la que se constituye en objeto de la comprensión y del «construir», se anuncia aquí el giro que condujo al nuevo postulado hermenéutico de Schleiermacher. Tenemos aquí justamente el punto de inflexión entre el significado general ilustrado y el nuevo significado romántico de la frase. Esta misma posición de transmisión puede leerse en Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, *Werke* III, 623, donde dice «Cuando uno dice y afirma cosas cuyo sentido no puede en modo alguno penetrar, bien por el tiempo en el que ha vivido, bien por el resto de sus afirmaciones, allí donde enuncia aparentemente con conciencia lo que en realidad sólo pudo haber enunciado inconscientemente...». Cf. también la distinción de Chladenius, ya citada, entre comprender a un autor y comprender un texto. Como testimonio del sentido originalmente ilustrador de la fórmula puede servir también el que en tiempos más recientes encontremos un acercamiento semejante a esta fórmula en un pensador enteramente no romántico, que reúne con ello ciertamente el baremo de la crítica objetiva: *Husserliana* VI, 74.

intérprete, puede considerar sus textos como puros fenómenos de la expresión, al margen de sus pretensiones de verdad.

Incluso, la historia no es para él más que un drama en el que se va mostrando esta libre creación, por supuesto la de una productividad divina, y entiende el comportamiento histórico como la contemplación y el disfrute de este grandioso teatro. Este disfrute reflexivo romántico de la historia aparece muy bien descrito en un pasaje del *Diario* de Schleiermacher que recoge Dilthey[45]: «El verdadero sentido histórico se eleva por encima de la historia. Todos los fenómenos están ahí tan sólo como milagros sagrados, que orientan la consideración hacia el espíritu que los ha producido en su juego».

Leyendo un testimonio como éste, puede medirse hasta qué punto es potente el paso que conduciría de la hermenéutica de Schleiermacher a una comprensión universal de las ciencias del espíritu históricas. Por universal que fuese la hermenéutica desarrollada por Schleiermacher, se trataba de una universalidad limitada por una barrera muy sensible. Era una hermenéutica referida en realidad a textos cuya autoridad estaba en pie. Representa desde luego un paso importante en el desarrollo de la conciencia histórica el que con ello se liberasen de todo interés dogmático la comprensión y la interpretación, tanto de la Biblia como de la literatura de la antigüedad clásica. Ni la verdad salvífica de la sagrada Escritura ni el carácter modélico de los clásicos debían influir en un procedimiento que era capaz de comprender cada texto como una expresión vital, dejando en suspenso la verdad de lo que dice.

Sin embargo, el interés que motivaba en Schleiermacher esta abstracción metodológica no era el del historiador sino el del teólogo. Intentaba enseñar cómo debe entenderse el hablar y la tradición escrita porque su interés estaba en una tradición, la de la Biblia, que es la que interesa a la doctrina de la fe. Por eso su teoría hermenéutica estaba todavía muy lejos de una historiografía que pudiese servir de organon metodológico a las ciencias del espíritu. Su objetivo era la recepción concreta de textos, a lo cual debía servir también el aspecto más general de los nexos históricos. Esta es la barrera de Schleiermacher que la concepción histórica del mundo no podría dejar en pie.

45. *Das Leben Schleiermachers*, apéndice, 117.

2. La conexión de la escuela histórica con la hermenéutica romántica

a) *La perplejidad frente al ideal de la historia universal*

Tendremos que preguntarnos hasta qué punto podría resultarles comprensible a los historiadores su propio trabajo partiendo de su teoría hermenéutica. Su tema no es el texto aislado, sino la *historia universal.* Lo que hace al historiador es el intento de comprender el todo del nexo de la historia de la humanidad. Cada texto individual no posee para él un valor propio, sino que le sirve meramente como fuente, esto es, como un material mediador para el conocimiento del nexo histórico, exactamente igual que todas las reliquias mudas del pasado. Esta es la razón por la que la escuela histórica no podrá en realidad seguir edificando sobre la hermenéutica de Schleiermacher.

Y sin embargo, lo cierto es que la concepción histórica del mundo, cuya gran meta era comprender la historia universal, se apoyó de hecho en la teoría romántica de la individualidad y en su correspondiente hermenéutica. Esto puede expresarse también negativamente: tampoco entonces se introdujo en la reflexión metodológica el carácter pasado de los nexos de vida históricos que representa la tradición para el presente. Por el contrario se veía la propia tarea en un acercamiento del pasado al presente a través de la investigación de la tradición. El esquema fundamental, según el que concibe la escuela histórica la metodología de la historia universal no es pues realmente ningún otro que el que es válido frente a cualquier texto. Es el esquema del todo y sus partes. Hay, sin duda, una cierta diferencia entre que se intente comprender un texto como construcción literaria y por referencia a su intención y composición, o que se lo intente emplear como documento para el conocimiento de un nexo histórico más amplio, sobre el cual ha de proporcionar alguna clave que requiere todavía examen crítico. Sin embargo, estos intereses filológico e histórico se someten recíprocamente el uno al otro. La interpretación histórica puede servir como medio para comprender el conjunto de un texto, aunque variando el interés de referencia, puede verse en ella no más que una fuente que se integra en el conjunto de la tradición histórica.

Una reflexión clara y metódica, sobre esto, no se encuentra desde luego todavía ni en Ranke ni en el agudo metodólogo que fue Droysen, sino sólo en Dilthey, que toma consciente-

mente la hermenéutica romántica y la amplía hasta hacer de ella una metodología histórica, más aún, una teoría del conocimiento de las ciencias del espíritu. El análisis lógico diltheyano del concepto del nexo de la historia representa objetivamente la aplicación del postulado hermenéutico de que los detalles de un texto sólo pueden entenderse desde el conjunto, y éste sólo desde aquéllos, pero proyectándolo ahora sobre el mundo de la historia. No sólo las fuentes llegan a nosotros como textos, sino que la realidad histórica misma es un texto que pide ser comprendido. Con esta *proyección de la hermenéutica a la historiografía* Dilthey no hace sino interpretar a la escuela histórica. Formula lo que Ranke y Droysen pensaban en el fondo.

De este modo, la hermenéutica romántica y su trasfondo, la metafísica panteísta de la individualidad, son determinantes para la reflexión teórica de la investigación de la historia en el siglo XIX. Para el destino de las ciencias del espíritu y para la concepción del mundo de la escuela histórica esto ha revestido una importancia esencial. Más tarde veremos cómo la filosofía hegeliana de la historia universal, contra la que protesta la escuela histórica, comprendió el significado de la historia para el ser del espíritu y para el conocimiento de la verdad con una profundidad incomparablemente mayor que aquellos grandes historiadores que no quieren reconocer su dependencia respecto a él. El concepto de la individualidad de Schleiermacher, que iba parejo con los intereses de la teología, de la estética y de la filología, no sólo era una instancia crítica contra la construcción apriorista de la filosofía de la historia, sino que ofrecía al mismo tiempo a las ciencias históricas una orientación metodológica que las remitía, en un grado no inferior a las ciencias de la naturaleza, a la investigación, esto es, a la única base que sustenta una experiencia progresiva. De este modo la resistencia contra la filosofía de la historia universal les acabó llevando hacia los cauces de la filología. Su orgullo estaba en que tal metodología no pensaba el nexo de la historia universal teleológicamente, desde un estado final, como era el estilo de la Ilustración prerromántica o postromántica, para la cual el final de la historia sería el día final de la historia universal. Por el contrario, para ella no hay ningún final ni ningún fuera de la historia. La comprensión del decurso total de la historia universal no puede obtenerse pues más que desde la tradición histórica. Y ésta era justamente la pretensión de la hermenéutica filológica, el que el sentido de un texto tenía que compren-

derse desde él mismo. *En consecuencia el fundamento de la historiografía, es la hermenéutica.*

Naturalmente, el ideal de la historia universal tenía que plantear a la concepción histórica del mundo una problemática muy particular en cuanto que el libro de la historia es para cada presente un fragmento que se interrumpe en la oscuridad. Al nexo universal de la historia le falta el carácter acabado que posee un texto para el filólogo, y que hace que para el historiador se convierta en un conjunto acabado de sentido, en un texto comprensible, tanto una biografía como por ejemplo la historia de una nación pasada, separada del escenario de la historia universal, incluso la historia de una época ya cerrada y que quedó atrás.

Más tarde veremos cómo el propio Dilthey piensa también partiendo de estas unidades relativas, edificando así enteramente sobre la base de la hermenéutica romántica. Tal como se comprende en uno y otro caso, hay siempre un conjunto de sentido que se ofrece como perfectamente distinto del que intenta comprenderlo: siempre hay una individualidad extraña que debe ser juzgada desde los propios conceptos, baremos, etcétera, y a pesar de todo comprendida, porque el yo y el tú son «momentos» de la misma vida.

Tan lejos era capaz de llegar el fundamento hermenéutico. Sin embargo, ni esta neta distinción del objeto respecto a su intérprete, ni tampoco el contenido cerrado de un conjunto de sentido podían sustentar de hecho la tarea *más auténtica* del historiador, la historia universal. Pues no sólo la historia no se ha acabado todavía; en calidad de comprendedores suyos nos encontramos dentro de ella, como un miembro condicionado y finito de una cadena que no cesa de rodar. Y si se tiene en cuenta esta notable situación del problema de la historia universal, parece ofrecerse por sí misma la duda de si la hermenéutica está realmente en condiciones de ser el fundamento de la historiografía. La historia universal no es un problema ni marginal ni residual del conocimiento histórico, sino que es su verdadero meollo. También la «escuela histórica» sabía que en el fondo no puede haber otra historia que la universal, porque lo individual sólo se determina en su significado propio desde el conjunto. ¿Y qué podría ayudar al investigador empírico, al que nunca podrá ofrecerse este conjunto, para que no pierda sus derechos frente al filósofo y su arbitrariedad apriorista?

Dediquemos pues nuestra atención a la manera como la «escuela histórica» intenta resolver el problema de la historia

universal. Para esto tendremos que volver un poco más atrás; sin embargo, dentro del nexo teórico que representa la escuela histórica, aquí nos limitaremos sólo a perseguir el problema de la historia universal y nos fijaremos en consecuencia sólo en Ranke y Droysen.

Debe recordarse cómo la escuela histórica se delimita a sí misma frente a Hegel. De algún modo su carta de nacimiento es su repulsa de la construcción apriorista de la historia del mundo. Su nueva pretensión es que lo que puede conducir a una comprensión histórica universal no es la filosofía especulativa sino únicamente la investigación histórica.

El presupuesto decisivo para este cambio de sentido lo estableció Herder con su crítica al esquema de la filosofía de la historia. Su ataque al orgullo racional de la Ilustración se sirvió del carácter modélico de la antigüedad clásica, proclamado sobre todo por Winckelmann, como de su arma más eficaz. La *Historia del arte de la antigüedad* era sin ningún género de dudas bastante más que una exposición histórica: era una crítica del presente y un programa. Y sin embargo, por la ambigüedad inherente a cualquier crítica del presente, la proclamación del carácter modélico del arte griego, que debía plantear un nuevo ideal al propio presente, significaba sin embargo un verdadero paso adelante hacia el conocimiento histórico. El pasado que se presenta aquí como modelo para el presente se muestra como irrepetible y único desde el momento en que se investigan y reconocen las causas de que fuera como fuera.

Herder no necesitaba ir mucho más allá de la base puesta por Winckelmann; le bastaba reconocer la relación dialéctica entre lo modélico y lo irrepetible de todo pasado para oponer a la consideración teleológica de la historia en la Ilustración una concepción histórica universal del mundo. Pensar históricamente significa ahora conceder a cada época su propio derecho a la existencia e incluso su propia perfección. Y este es un paso que Herder da plenamente. La concepción histórica del mundo no podría desde luego desarrollarse del todo mientras los prejuicios clasicistas siguieran atribuyendo a la antigüedad clásica una especie de posición modélica especial. Pues no sólo una teleología al modo de la que cultivaba la fe ilustrada en la razón, sino también una teleología invertida que reserve la perfección a un pasado o a un comienzo de la historia siguen aplicando y reconociendo un patrón que está más allá de la historia.

Hay muchas formas de pensar la historia desde un patrón situado más allá de ella. El clasicismo de un Wilhelm von

Humboldt considera la historia como la pérdida y decadencia de la perfección de la vida griega. La teología histórica gnóstica de la época de Goethe, cuya influencia sobre el joven Ranke ha sido expuesta hace poco [46], piensa el futuro como la restauración de una pasada perfección de los tiempos originales. Hegel reconcilió el carácter estéticamente modélico de la antigüedad clásica con la autoconciencia del presente considerando la «religión del arte» de los griegos como una figura ya superada del espíritu, y proclamando en la autoconciencia filosófica de la libertad la perfección de la historia en el presente. Todo esto son maneras de pensar la historia que implican un baremo situado fuera de ella.

Sin embargo tampoco la negación de baremos aprioristas y ahistóricos que acompaña a los comienzos de la investigación histórica en el XIX está tan libre de presupuestos metafísicos como ésta cree y afirma cuando se comprende a sí misma como investigación científica. Esto puede rastrearse analizando los conceptos dominantes de esta concepción histórica del mundo. Es verdad que por su intención estos conceptos están orientados precisamente a corregir la anticipación de una construcción apriorista de la historia. Pero en la misma medida en que polemizan con el concepto idealista del espíritu mantienen su referencia a él. La muestra más clara de esto es la reflexión filosófica que realiza Dilthey sobre esta concepción del mundo.

Su punto de partida está determinado desde luego enteramente por la oposición a la «filosofía de la historia». El presupuesto que comparten todos los representantes de esta concepción histórica del mundo, tanto Ranke como Droysen como Dilthey, consiste en que la idea, la esencia, la libertad no encuentran una expresión completa y adecuada en la realidad histórica. Pero esto no debe entenderse en el sentido de una mera deficiencia o de un quedarse atrás. Al contrario, en ello descubren estos autores el principio constitutivo de la historia misma, el de que en ella la idea no posee nunca más que una representación imperfecta. Y sólo porque esto es así hace falta, en vez de filosofía, una investigación histórica que instruya al hombre sobre sí mismo y sobre su posición en el mundo. La idea de una historia que fuera pura representación de la idea significaría al mismo tiempo la renuncia a ella como camino propio hacia la verdad.

46. C. Hinrichs, *Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit*, 1954. Cf. mi recensión: Phil. Rundschau 4, 123 s.

Sin embargo la realidad histórica no es por otra parte un simple *medium* difuso, una materia contraria al espíritu, rígida necesidad ante la que sucumbiría el espíritu y en cuyos lazos se ahogaría. Esta evaluación gnóstico-neoplatónica del acontecer como un emerger al mundo de los fenómenos exteriores no hace justicia al valor óntico metafísico de la historia, y por lo tanto tampoco al rango cognitivo de la ciencia histórica. Precisamente el desarrollo de la esencia humana en el tiempo posee una productividad propia. Es la plenitud y multiplicidad de lo humano, que a través del cambio inacabable de los destinos humanos se conduce a sí misma a una realidad cada vez mayor. Esta podría ser una manera de formular el supuesto fundamental de la escuela histórica. No es difícil reconocer en ello una relación con el clasicismo de la época de Goethe.

Lo que domina aquí es en el fondo un ideal humanístico. Wilhelm von Humboldt había visto la perfección específica de lo griego en la riqueza de grandes formas individuales que nos muestra. Ahora bien, los grandes historiadores no pueden restringirse ciertamente a un ideal clasicista de este género. El ejemplo que siguen es más bien el de Herder. Pero esta concepción histórica del mundo que enlaza con Herder y que no concede ya primacía especial alguna a una era clásica, ¿qué hace más que considerar el conjunto de la historia universal bajo el mismo baremo que empleó Humboldt para fundamentar la primacía de la antigüedad clásica? La riqueza en manifestaciones individuales no es sólo lo que caracteriza a la vida griega; es la característica de la vida histórica en general, y es esto lo que constituye el valor y el sentido de la historia. La estremecedora pregunta por el sentido de este drama de esplendorosos triunfos y crueles hundimientos que oprimen al corazón humano debiera hallar aquí una respuesta.

La ventaja de esta respuesta es que con su ideal humanístico no piensa ningún contenido concreto sino que le subyace la idea formal de la máxima multiplicidad. Un ideal de esta clase es genuinamente universal. No puede ser sacudido por ninguna experiencia de la historia, por ninguna fragilidad de las cosas humanas, por acongojante que ésta pueda ser. La historia tiene un sentido en sí misma. Lo que parece hablar contra este sentido —el carácter efímero de todo lo terreno— es en realidad su verdadero fundamento, pues en el mismo pasar está el misterio de la inagotable productividad de la vida histórica.

La cuestión es sólo cómo puede pensarse bajo este patrón e ideal formal de la historia la unidad de la historia universal,

y cómo puede justificarse el conocimiento de la misma. Acerquémonos primero a Ranke:

> Toda acción que verdaderamente forme parte de la historia universal, que nunca consistirá unilateralmente en pura destrucción sino que en el momento pasajero del presente acierta a desarrollar un porvenir, encierra en sí un sentimiento pleno e inmediato de su valor indestructible [47].

Ni la posición preferente de la antigüedad clásica ni la del presente o la de un futuro al que éste nos vaya a llevar, ni la decadencia ni el progreso, estos esquemas básicos tradicionales de la historia universal, son compatibles con un pensamiento auténticamente histórico. A la inversa, la famosa inmediatez de todas las épocas respecto a Dios se lleva muy bien con la idea de un nexo histórico universal. Pues este nexo —Herder decía «orden esencial» (*Folgeordnung*)— es manifestación de la realidad histórica misma. Lo que es realmente histórico surge «según leyes causales estrictas: lo que se ha seguido representa el efecto y el modo de lo que le ha precedido, en una luz clara y común» [48]. Que lo que se mantiene a lo largo del cambio de los destinos humanos es un nexo ininterrumpido de la vida, tal es el primer enunciado sobre la estructura formal de la historia, que es devenir en el pasar.

De todos modos sólo desde aquí resulta comprensible lo que es para Ranke «una acción que verdaderamente forma parte de la historia universal», así como lo que sustenta en realidad el nexo de la historia universal. Esta no tiene ningún *telos* que se pueda descubrir y fijar fuera de ella. Por lo tanto en la historia no domina ninguna necesidad que pueda percibirse *a priori*. Y no obstante la estructura del nexo histórico es pese a todo teleológica. Su patrón es el éxito. Ya hemos visto que lo que sigue es lo que decide sobre el significado de lo que le ha precedido. Ranke pudo haber entendido esto como una simple condición del conocimiento histórico. Pero en realidad también reposa sobre esto el peso especial que conviene al ser mismo de la historia. El que algo se logre o fracase no sólo decide sobre el sentido de este hacer, permitiéndole engendrar un efecto duradero o pasar sin dejar huella, sino que este éxito o fracaso hace que nexos completos de hechos y acontecimientos queden como llenos de sentido o carentes de él. Por lo tanto la estructura ontológica de la historia, aunque

47. H. Ranke, *Weltgeschichte* IX, 270.
48. H. Ranke, *Lutherfragmente* 1.

no tenga *telos*, es en sí misma teleológica[49]. El concepto de la acción que verdaderamente forma parte de la historia universal, tal como lo usa Ranke, se define precisamente por esto. Una acción lo es cuando hace historia, esto es, cuando tiene un efecto que le confiere un significado histórico duradero. Los elementos del nexo histórico se determinan pues de hecho en el sentido de una teleología inconsciente que los reúne y que excluye de él lo que no tiene significado.

b) *La concepción histórica del mundo de Ranke*

Naturalmente una teleología como esta no puede elucidarse partiendo del concepto filosófico. No convierte a la historia universal en un sistema apriorista en el que los actores estarían insertados como en un mecanismo que los controlase sin que ellos lo supiesen. Es por el contrario perfectamente compatible con la libertad de la acción. Ranke puede incluso decir que los miembros constructivos del nexo histórico son «escenas de la libertad»[50]. Este giro quiere decir que en la trama infinita de los acontecimientos existen sucesos destacados en los que de ningún modo se concentran las decisiones históricas. Es verdad que hay decisión cada vez que se actúa libremente, pero lo que caracteriza a los momentos verdaderamente históricos es que con estas decisiones se decide verdaderamente *algo*, esto es, que una decisión hace historia, y que en su efecto se manifiesta su significado pleno y duradero. Tales momentos confieren su articulación al nexo histórico. Porque en ellos una acción libre se vuelve históricamente decisiva es por lo que solemos llamarlos momentos que hacen época, o también crisis, y a los individuos cuya acción ha resultado tan decisiva puede dárseles con Hegel el nombre de «individuos de la historia universal». Ranke los llama «espíritus originales que irrumpen autónomamente en la lucha de las ideas y de las potencias del mundo y aúnan las más potentes de entre ellas, aquellas sobre las que reposa el futuro». Esto es espíritu del espíritu de Hegel.

En Ranke aparece una reflexión muy instructiva sobre el problema de cómo surge el nexo histórico a partir de estas decisiones de la libertad:

49. Cf. G. Masur, *Rankes Begriff der Weltgeschichte*, 1926.
50. H. Ranke, *Weltgeschichte* IX, XIV.

Reconozcamos que la historia no puede tener nunca la unidad de un sistema filosófico; pero tampoco carece de unidad interna. Tenemos ante nosotros una serie de acontecimientos que se siguen y se condicionan unos a otros. Cuando digo que se condicionan, esto no hace referencia desde luego a una necesidad absoluta. Lo grande es más bien que en todas partes cuenta la libertad humana: la historiografía rastrea las escenas de la libertad; esto es lo que la hace tan apasionante. Pero con la libertad se asocia la fuerza, una fuerza original; sin ella la libertad se acaba tanto en los acontecimientos mundiales como en el terreno de las ideas. En cada momento puede empezar algo nuevo que sólo podría reconducirse a la fuente primera y común de todo hacer y omitir humano; nada está ahí enteramente en virtud de lo demás; nada se agota del todo en la realidad de lo otro. Y sin embargo en todo esto gobierna una profunda conjunción interna de la que nadie es completamente independiente y que lo penetra todo. Junto a la libertad está siempre la necesidad. Ella está ahí en lo que ya se ha formado y que no será abatido, en lo que será la base de toda nueva actividad emergente. Lo que ya ha sido constituye el nexo con lo que será. Pero este mismo nexo no es algo que deba tomarse arbitrariamente, sino que ha sido de una determinada manera, así y no de otro modo. Es también un objeto del conocimiento. Una larga serie de acontecimientos, uno tras otro y uno al lado del otro, unidos entre sí de esta manera, forma un siglo, una época... [51].

En esta exposición resulta significativo que junto al concepto de la libertad se ponga el de la fuerza. La fuerza es evidentemente la categoría central de la concepción histórica del mundo. Ya Herder la tuvo en cuenta como tal, cuando se trataba de liberarse del esquema progresivo de la Ilustración y de superar en particular el concepto de razón que le subyacía [52]. Al concepto de la fuerza le conviene una posición tan central en la concepción histórica del mundo porque en él se dan unidas la interioridad y la exterioridad en una unidad particularmente tensa. Cada fuerza no es más que en su exteriorización. La exteriorización no es sólo la aparición de la fuerza, sino su realidad. Hegel tenía toda la razón cuando desarrolló dialécticamente la pertenencia recíproca de fuerza y exteriorización. Sin embargo en esta misma dialéctica está implicado por otra parte que la fuerza es más que su exteriorización. A ella le conviene la posibilidad de un efecto, esto es, no es sólo causa de un determinado efecto sino la capacidad de tener tal efecto cada vez que se la desencadene. Su modus es «permanencia»,

51. *Ibid.* XIII s.
52. En mi escrito *Volk und Geschichte im Denken Herders* (1942) he demostrado que Herder realiza la traslación del concepto leibniziano de fuerza al mundo histórico.

una palabra adecuada porque expresa evidentemente el ser para sí de la fuerza frente a la indeterminación de todo aquello en lo que puede exteriorizarse. Pero de esto se sigue que la fuerza no puede conocerse o medirse a partir de sus exteriorizaciones, sino que sólo puede experimentarse en el recogerse sobre sí misma. La observación de un efecto hace asequible únicamente su causa, no la fuerza, ya que la fuerza representa siempre un plus respecto a la causa perteneciente al efecto. Este plus que se percibe en lo causante puede experimentarse desde luego también a partir del efecto, en la resistencia, en cuanto que el ofrecer resistencia es a su vez una exteriorización de fuerza. Pero sin embargo también entonces es el recogimiento[53] el que permite experimentar la fuerza. Recogimiento es el modo de experimentar la experiencia, porque ésta se refiere por su misma esencia a sí misma. Hegel demuestra convincentemente la superación dialéctica de la idea de la fuerza en la infinitud de la vida que se refiere a sí misma y se recoge sobre sí[54].

La formulación de Ranke gana con ello a su vez un perfil histórico universal, en el marco de la historia universal del pensamiento y de la filosofía. En este mismo contexto ya Platón había enfocado por primera vez la estructura reflexiva de la dynamis, haciendo posible su traspolación a la esencia del alma, que Aristóteles encara con la teoría de las *dynameis*, las potencias del alma[55]. La fuerza es, por su esencia ontológica, «interioridad». En este sentido es absolutamente correcto que Ranke escriba: «a la libertad se asocia la fuerza». Pues la fuerza, que es más que su exteriorización, es siempre ya libertad. Para el historiador esto reviste una importancia decisiva. Sabe que todo hubiera podido ser distinto, que cada individuo que actúa hubiera podido también actuar de otra manera. La fuerza que hace historia no es un momento mecánico. Con el fin de

53. Traducimos por «recogimiento» la compleja expresión alemana *inne sein* o *inne werden*, cuyo sentido literal es «la vuelta sobre sí mismo que permite conocer el contenido de la propia interioridad». Según los contextos el acento estará situado en el puro hecho del *recogerse* sobre sí o en su efecto *cognitivo* de autoconciencia, efecto que permite al término alemán usos transitivos, a pesar de ser un compuesto del verbo «ser» o «devenir». En este párrafo predomina el primer aspecto, pero el segundo no deja de resonar, y da a este desarrollo de la fuerza y su exteriorización una dimensión cognitiva secundaria difícil de conservar en la traducción. Secundariamente este componente cognitivo puede exceder el terreno de la pura interioridad y referirse también a aspectos exteriores, permitiendo entonces la traducción «percibir» (N. del T.).
54. G. Fr. W. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 120 s.
55. Platón, Charm. 169 a.

excluir esto Ranke dice expresamente «una fuerza original», y habla de la «fuente primera y común de todo hacer y omitir humano»: esto es para Ranke la libertad.

No es contradictorio con la libertad el que esté limitada y restringida. Esto se hace patente en la esencia de la fuerza que acierta a imponerse. Por eso puede decir Ranke que «junto a la libertad se encuentra siempre la necesidad». Necesidad no significa aquí una causalidad que excluya la libertad, sino la resistencia que encuentra la fuerza libre. He aquí la verdad de la dialéctica de la fuerza puesta al descubierto por Hegel[56]. La resistencia que encuentra la fuerza libre procede ella misma de la libertad. La necesidad de la que se trata aquí es el poder de lo sobrevenido y de los otros que actúan en contra, y esto es algo que precede al comienzo de cualquier actividad. En cuanto que excluye muchas cosas como imposibles, restringe la acción a las posibilidades que aún están abiertas. La necesidad procede ella misma de la libertad y está determinada a su vez por la libertad que cuenta con ella. Desde el punto de vista lógico se trata de una necesidad hipotética (ἐξ ὑποθέσεως ἀναγκαῖον); desde el punto de vista del contenido se trata de un modo de ser no de la naturaleza sino del ser histórico: lo que ha devenido no se puede suprimir sin más. En este sentido se trata de «el fundamento de toda nueva actividad emergente», como dice Ranke, y sin embargo procede a su vez de la actividad. En cuanto que lo devenido se mantiene como fundamento, amolda la nueva actividad en la unidad de un nexo. Ranke dice: «Lo que ya ha sido constituye el nexo con lo que será».

Esta frase bastante oscura pretende expresar evidentemente lo que constituye la realidad histórica: que lo que está en camino de ser es desde luego libre, pero la libertad por la que llegará a ser encuentra en cada caso su restricción en lo que ya ha sido, en las circunstancias hacia las que se proyectará su acción. Los conceptos que emplean los historiadores, fuerza, poder, tendencia determinante, etc., intentan en general hacer patente la esencia del ser histórico en cuanto que implican que en la historia la idea no encuentra nunca más que una representación imperfecta. No son los planes ni las concepciones de los que actúan lo que representa el sentido del acontecer, sino los efectos históricos que hacen reconocibles las fuerzas históricas. Las fuerzas históricas que forman el verdadero sustento

56. G. Fr. W. Hegel, *Enzyklopädie*, § 136 s; también *Phänomenologie*, 105 s; *Logik*, 144 s.

del desarrollo histórico no son la subjetividad monádica del individuo, al contrario, toda individuación está siempre acuñada también en parte por la realidad que se le opone, y por eso la individualidad no es subjetividad sino fuerza viva.

También los estados son para Ranke fuerzas vivas de esta clase. De ellos dice explícitamente que no son «compartimentos de lo general», sino individualidades, «seres espirituales reales»[57]. Ranke los llama «ideas de Dios», para apuntar con ello que lo que permite a estas construcciones existir realmente es su propia fuerza vital, no alguna imposición o voluntad humana, o un plan evidente para los hombres.

El empleo de la categoría de la fuerza permite, pues, pensar la trabazón en la historia como un dato primario. La fuerza sólo es real como juego de fuerzas, y la historia es uno de estos juegos de fuerzas que produce continuidad. En este contexto tanto Ranke como Droysen hablan de que la historia es una «suma en curso», con el fin de desconectar cualquier pretensión de construir apriorísticamente la historia del mundo; con ello entienden estar absolutamente en el terreno de la experiencia[58].

Habría que preguntarse, sin embargo, si no hay aquí bastantes más presupuestos de lo que ellos creen. El que la historia universal sea una suma en curso quiere decir en último término que es un todo, aunque todavía no esté completo. Y esto no es tan evidente. Cantidades cualitativamente heterogéneas no se pueden sumar. La suma implica que la unidad bajo la que se han de reunir está guiando su reunión desde el principio. Y este presupuesto es una simple afirmación. La idea de la unidad de la historia no es en realidad ni tan formal ni tan independiente de una comprensión de contenido de «la» historia como parece[59].

El mundo de la historia no se ha pensado siempre bajo el aspecto de la unidad de la historia del mundo. Cabe considerarla también —que es, por ejemplo, lo que hace Herodoto— como un fenómeno moral, que ofrecería una gran cantidad de ejemplos pero no una unidad. ¿Qué es lo que legitima en realidad para hablar de una unidad de la historia del mundo? Esta pregunta obtenía una fácil respuesta cuando se daba por supuesta la unidad de un objetivo y en consecuencia de un

57. H. Ranke, *Das politische Gespräch*, 19, 22, 25.
58. *Ibid.*, 163; Droysen, *Historik*, 72.
59. Es muy significativo para la tendencia secreta de la escuela histórica que Ranke y no sólo él piense y escriba «subsumir» con el valor de «sumar» (por ejemplo, *o. c.*, 63).

plan en la historia. Pero si ya no se admite ni este objetivo ni este plan, ¿cuál es entonces el denominador común que permitiría sumar?

Si se piensa la realidad de la historia como juego de fuerzas, esta idea no basta evidentemente para hacer necesaria su unidad. Lo que guiaba a Herder y Humboldt, el ideal de la riqueza de manifestaciones de lo humano, no fundamenta como tal una verdadera unidad. Tiene que haber *algo* que se muestre como objetivo orientador en la continuidad del acontecer. Y de hecho el lugar que en las escatologías de la filosofía de la historia de origen religioso y en sus derivaciones secularizadas estaba ocupado, ahora se encuentra vacío [60]. Ninguna opinión previa sobre el sentido de la historia debe predeterminar la investigación de la misma. Y sin embargo, el presupuesto natural de su investigación es que ella forma una unidad. El mismo Droysen podrá reconocer como idea regulativa expresamente el pensamiento de la unidad de la historia del mundo, aunque no muestre una imagen de contenido del plan de la providencia.

Pero además, hay en este postulado otro presupuesto que determina su contenido. La idea de la unidad de la historia del mundo implica la continuidad ininterrumpida del desarrollo histórico universal. También esta idea de la continuidad es en principio de naturaleza formal y no implica ningún contenido concreto; también ella es una especie de apriori de la investigación que invita a una penetración cada vez más profunda en las imbricaciones de los nexos históricos universales. En este sentido, puede considerarse una ingenuidad metodológica por parte de Ranke el hablar de la «admirable constancia» del desarrollo histórico [61]. A lo que realmente se refiere no es a esta estructura de la constancia, sino al contenido que toma forma en este desarrollo constante. Lo que despierta su admiración es que lo que en definitiva emerge del conjunto inabarcablemente variado del desarrollo de la historia universal sea una única cosa, la unidad del mundo cultural occidental producido por los pueblos germano-románicos y extendido por todo el mundo.

Sin embargo, aunque se reconozca el sentido de contenido en ésta su admiración de la «constancia», a pesar de todo, lo de Ranke sigue siendo ingenuidad. El que la historia del mundo, a lo largo de un desarrollo continuo, haya producido este mundo

60. Cf. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, 1953, así como mi artículo *Geschichtsphilosophie*, en *RGG* III.
61. H. Ranke, *Weltgeschichte* IX, 2 XIII.

cultural occidental no es un mero hecho de la experiencia que comprueba la conciencia histórica, sino una condición de la conciencia histórica misma, es decir, no es algo que podría también no haber sido, o que una nueva experiencia podría eliminar. Al contrario, sólo porque la historia del mundo ha hecho este camino, puede una conciencia de la historia universal plantear en general la pregunta por el sentido de la historia, y referirse a la unidad de su constancia.

Para esto se puede apelar de nuevo a Ranke. Este considera que la diferencia más excelsa entre los sitemas oriental y occidental reside en que en occidente la continuidad histórica constituye la forma de existencia de la cultura [62]. En este sentido no es arbitrario que la unidad de la historia del mundo repose sobre la unidad del mundo cultural occidental, a la que pertenece la ciencia occidental en general y la historia como ciencia particular. Tampoco es arbitrario que esta cultura occidental esté acuñada por el cristianismo, que tiene su punto temporal absoluto en el carácter único del acontecer redentor. Ranke reconoce algo de esto cuando ve en la religión cristiana la restauración del hombre en la «inmediatez respecto a Dios», que él sitúa en el comienzo originario de toda historia, al modo romántico [63].

Sin embargo, aún habremos de ver que el significado fundamental de este hecho no ha alcanzado toda su validez en la reflexión filosófica de la concepción histórica del mundo.

En este sentido tampoco los sentimientos empíricos de la escuela histórica carecen de presupuestos filosóficos. Sigue siendo mérito del agudo metodólogo Droysen el haberlos despojado de sus revestimientos empiristas reconociendo su significación fundamental. Su punto de vista básico es el siguiente. La continuidad es la esencia de la historia porque a diferencia de la naturaleza la historia implica el momento del tiempo. Droysen cita para esto una y otra vez la frase aristotélica de que el alma es una adopción para sí misma *(epidosis eis hauto)*. En oposición a las meras formas reiterativas de la naturaleza la historia se caracteriza por esta su autosuperación. Pero esto significa conservar y pasar por encima de lo conservado. Una y otra cosa implican conocerse. La historia no es por lo tanto sólo un objeto de conocimiento sino que está determinada en su mismo ser por el «saberse». «El conocimiento de sí misma es ella misma» [64]. La admirable constancia del desarrollo de la

62. H. Ranke, *Weltgeschichte* IX, 1, 270 s.
63. Cf. C. Hinrichs, *o. c.*, 239 s.
64. I. G. Droysen, *Historik*, § 15.

historia universal de que habla Ranke está fundada en la conciencia de la continuidad, una conciencia que es la que convierte a la historia en historia.

Sería completamente falso ver aquí tan sólo un prejuicio idealista. Este apriori del pensamiento histórico es por el contrario a su vez una realidad histórica. Jacob Burckhardt tiene toda la razón cuando ve en la continuidad de la trasmisión de la cultura occidental la condición misma de la existencia de esta cultura [65]. El hundimiento de esta tradición, la irrupción de una nueva barbarie sobre la que Jacob Burckhardt hizo más de una sombría profecía, sería para la concepción histórica del mundo no una catástrofe dentro de la historia universal, sino el final mismo de esta historia; al menos en cuanto que ésta intenta comprenderse a sí misma como unidad histórica universal. Es importante representarse con claridad este presupuesto del contenido del planteamiento histórico universal de la escuela histórica, precisamente porque ella lo rechaza por principio.

De este modo la autocomprensión hermenéutica de la escuela histórica que hemos podido rastrear en Ranke y Droysen encuentra su fundamentación última en la idea de la historia universal. En cambio la escuela histórica no podía aceptar la fundamentación hegeliana de la unidad de la historia universal a través del concepto del espíritu. La idea de que en la plena autoconciencia del presente histórico se consuma el camino del espíritu hacia sí mismo, que es el que hace el sentido de la historia, no es más que una manera escatológica de interpretarse a sí mismo que en el fondo cancela la historia en el concepto especulativo. En lugar de esto la escuela histórica se vio acorralada hacia una comprensión teológica de sí misma. Si no quería abolir su propia esencia, la de pensarse a sí misma como una investigación progresiva, no tenía más remedio que referir su propio conocimiento finito y limitado a un espíritu divino al que las cosas le serían conocidas en su pleno cumplimiento. Es el viejo ideal del entendimiento infinito, que se aplica aquí todavía al conocimiento de la historia. Dice Ranke: «La divinidad, si es que se me permite esta observación, la concibo como dominando a toda la humanidad histórica en su conjunto y considerándola toda igual de valiosa, ya que antes de ella no hay tiempo alguno» [66].

65. Cf. por ejemplo K. Löwith, *o. c.*, cap. I.
66. H. Ranke, *Weltgeschichte* IX, 2, 5-7.

La idea del entendimiento infinito *(intellectus infinitus)* para el que todo es al mismo tiempo *(omnia simul)*, aparece aquí reformulada como imagen original de la justicia histórica. El historiador se le acerca cuando sabe que todas las épocas y todos los fenómenos históricos se justifican por igual ante Dios. De este modo la conciencia del historiador representa la perfección de la autoconciencia humana. Cuanto mejor logre reconocer el valor propio e indestructible de cada fenómeno, esto es, cuanto más históricamente logre pensar, pensará a mayor semejanza de Dios [67]. Por eso compara Ranke el oficio del historiador con el sacerdocio. Para el luterano Ranke el verdadero contenido del mensaje cristiano es la inmediatez respecto a Dios. La restauración de esta inmediatez que precedió a la caída en el pecado no sólo se produce a través de los medios de la gracia en la iglesia, también el historiador participa de ella al hacer objeto de su investigación a esta humanidad caída en la historia y al reconocer la inmediatez hacia Dios que nunca perdió del todo.

Historia universal, historia del mundo, todo esto no son en realidad conceptos de naturaleza formal que hagan referencia al conjunto del acontecer, sino que en el pensamiento histórico el universo está elevado como creación divina hasta la conciencia de sí mismo. Por supuesto que no se trata de una conciencia conceptual: el resultado último de la ciencia histórica es «sim-patía, con-ciencia del todo» [68]. Sobre este trasfondo panteísta se entiende bien la famosa frase de Ranke según la cual él mismo desearía acabar apagándose. Desde luego este autoapagamiento, como objeta Dilthey [69], representa la ampliación del yo a un universo interior. Sin embargo, no es casual que Ranke no realice esta reflexión, que conduce a Dilthey a su fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu. Para Ranke el autoapagamiento sigue siendo una forma de participación real. El concepto de la participación no debe entenderse como psicológico y subjetivo, sino que se lo debe concebir desde el concepto de la vida que le subyace. Porque todos los fenómenos históricos son manifestaciones de la vida del todo, es por lo que participar en ellas es participar en la vida.

El concepto de la comprensión adquiere desde aquí resonancia casi religiosa. Comprender es participar inmediata-

67. «Pues esto es al mismo tiempo una parte del saber divino» (Ranke, *Das politische Gespräch*, 43; análogamente, 52).
68. H. Ranke, 52.
69. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften* V, 281.

mente en la vida, sin la mediación del pensamiento a través del concepto. Lo que le interesa al historiador no es referir la realidad a conceptos sino llegar en todas partes al punto en el que «la vida piensa y el pensamiento vive». Los fenómenos de la vida histórica se entienden en la comprensión como manifestaciones de la vida del todo, de la divinidad. Esta penetración comprensiva de las mismas significa de hecho más que un rendimiento cognitivo humano, y más también que la mera configuración de un universo interior, tal como reformuló Dilthey el ideal del historiador frente a Ranke. Se trata de un enunciado metafísico, con el que Ranke se acerca enormemente a Fichte y Hegel, cuando dice: «La percepción clara, plena, vivida, tal es la marca del ser que se ha vuelto trasparente y que mira a través de sí mismo» [70].

En esta manera de hablar sigue advirtiéndose hasta qué punto Ranke continúa en el fondo vinculado al idealismo alemán. La plena autotrasparencia del ser, que Hegel pensó en el saber absoluto de la filosofía, sigue legitimando todavía la autoconciencia de Ranke como historiador, por mucho que rechace las pretensiones de la filosofía especulativa. Esta es también la razón por la que le resulta tan cercano el modelo del poeta, y por lo que no experimenta la menor necesidad de delimitarse como historiador frente a él. Pues lo que el historiador y el poeta tienen en común es que uno y otro logran representar el elemento en el que viven todos «como algo que está fuera de ellos» [71]. Este puro abandono a la contemplación de las cosas, la actitud ética del que busca la leyenda de la historia del mundo [72], tiene derecho a llamarse poética, en cuanto que para el historiador Dios está presente en todo no bajo la figura del concepto sino bajo la de la «representación externa». No es posible describir mejor la autocomprensión de Ranke que con estos conceptos de Hegel. El historiador, tal como lo entiende Ranke, pertenece a la forma del espíritu absoluto que Hegel describe como «religión del arte».

70. *Lutherfragment*, 13.
71. *Ibid.*, 1.
72. *An Heinrich Ranke*, noviembre 1828, en *Zur eigenen Lebensgeschichte*, 162.

3. La relación entre historiografía y hermenéutica en J. G. Droysen

A los ojos de un historiador más agudo no podía pasar inadvertida la problemática que contiene esta manera de entenderse a sí mismo. El significado filosófico de la *historiografía de Droysen* estriba en que intenta extraer el concepto de la comprensión de la indeterminación en que lo había sumido la comunión estético-panteísta de un Ranke, y en que formula sus presupuestos conceptuales. El primero de ellos es el concepto de la expresión. Comprender es emprender una expresión. En la expresión se da algo interior en una actualidad inmediata. Pero esta interioridad, «la esencia interna», es la primera y más auténtica realidad. Droysen se mueve aquí en un suelo enteramente cartesiano, y sigue a Kant y a Wilhelm von Humboldt. El yo individual es como un punto solitario en el mundo de los fenómenos. Pero en sus exteriorizaciones, sobre todo en el lenguaje, y en principio en cualquiera de las formas en las que acierta a darse expresión, deja de ser tal punto solitario. Pertenece al mundo de lo comprensible.

Pues bien, la comprensión histórica no es en principio de de una naturaleza distinta de la de la comprensión lingüística. Como el lenguaje, tampoco el mundo de la historia posee el carácter de un ser puramente espiritual: «Querer comprender el mundo ético, histórico, significa sobre todo reconocer que no es ni sólo docético ni sólo metabolismo» [73]. Esto está dicho en contra del empirismo plano de un Buckle, pero vale también a la inversa frente al espiritualismo de la filosofía de la historia de un Hegel. Droysen considera que la doble naturaleza de la historia está fundada «en el carisma peculiar de una naturaleza humana tan felizmente imperfecta que tiene que comportarse éticamente al mismo tiempo con su espíritu y con su cuerpo» [74].

Con estos conceptos tomados de Wilhelm von Humboldt, Droysen no intenta decir otra cosa que lo que había tenido presente Ranke al poner tanto énfasis en la fuerza. Tampoco él considera la realidad de la historia como espíritu puro. Comportarse éticamente implica más bien que el mundo de la historia no conoce una acuñación pura de la voluntad en una materia que se deja acuñar sin resistencia. Su realidad consiste en una concepción y configuración, que el espíritu debe rendir

73. J. G. Droysen, *Historik*, 65.
74. *Ibid.*, 65.

siempre de nuevo, de las «finitudes incesantemente cambiantes» a las que pertenece todo el que actúa. Droysen logra extraer consecuencias para el comportamiento histórico a partir de esta doble naturaleza de la historia en un grado muy distinto del de Ranke.

Por ejemplo, no puede bastarle el apoyo que buscaba éste en el comportamiento del poeta. El autoextrañamiento en la contemplación en la narración le acerca a uno a la realidad histórica. Pues los poetas «componen para los acontecimientos una interpretación psicológica de los mismos. Pero en las realidades no operan sólo las personalidades sino también otros momentos» [75]. Los poetas tratan la realidad histórica como si hubiera sido querida y planeada tal como es por las personas que actuaron en ella. Sin embargo, la realidad de la historia no es haber sido «intentada» de esta manera. Por eso el verdadero querer y planear de los hombres que actúan no es el objeto auténtico de la comprensión histórica. La interpretación psicológica de los individuos aislados no está en condiciones de alcanzar la interpretación del sentido de los acontecimientos históricos mismos. «Ni el sujeto que quiere se agota en esta constelación, ni lo que llegó a ser lo fue por la fuerza de su voluntad, por su inteligencia; no es la expresión pura ni completa de esta personalidad».

La interpretación psicológica no es por lo tanto más que un momento subordinado en la comprensión histórica. Y esto no sólo porque no alcance realmente su objetivo. No es sólo que aquí se experimente una barrera. La interioridad de la persona, el santuario de la conciencia, no sólo no es asequible para el historiador. Al contrario, el objetivo al que tienden la simpatía y el amor no es en modo alguno ni el objetivo ni el objeto de su investigación. No tiene por qué querer entrar en los secretos de las personas individuales. Lo que él investiga no son los individuos como tales, sino lo que ellos significan en el movimiento de los poderes morales.

Este concepto de los poderes morales ocupa en Droysen una posición central. Funda tanto el modo de ser de la historia como la posibilidad de su conocimiento histórico. Las indeterminadas reflexiones de Ranke sobre libertad, fuerza y necesidad adquieren ahora una configuración más objetiva. También su empleo del concepto del hecho histórico es corregido por Droysen. El individuo aislado, en el azar de sus impulsos y objetivos particulares, no es un momento de la historia; sólo

75. *Ibid.*, § 41.

lo es cuando se eleva hasta los aspectos morales comunes y participa en ellos. El curso de las cosas consiste en el movimiento de estos poderes morales operado por el trabajo común de los hombres.

Y es completamente cierto que con esto lo que sería posible experimenta restricciones. Sin embargo, sería querer salirse de la propia finitud histórica en la reflexión hablar por ello de un antagonismo entre la libertad y la necesidad. El hombre que actúa se encuentra siempre bajo el apostolado de la libertad. El curso de las cosas no es una barrera que se impone desde fuera a su libertad, pues no reposa sobre una necesidad rígida sino sobre el movimiento de los poderes morales por referencia a los cuales se comporta uno siempre. El curso de las cosas es el que plantea las tareas ante las que ha de ponerse a prueba la energía moral del que actúa [76]. Por eso Droysen determina la relación de necesidad y libertad que domina la historia de una manera mucho más adecuada, determinándola íntegramente a partir del hombre que actúa históricamente. Atribuye a la necesidad el deber incondicional, y a la libertad el querer incondicional: uno y otro son exteriorizaciones de la fuerza moral con la que cada uno forma parte de la esfera moral.

El concepto de la fuerza es, pues, también para Droysen el que hace visible el límite de la metafísica especulativa de la historia. En este sentido critica el concepto hegeliano del desarrollo —igual que Ranke— en cuanto que en el curso de la historia no se da meramente el despliegue de una disposición cuyo germen estaría en ella. Pero determina con más nitidez lo que debe significar «fuerza» en este contexto: «Con el trabajo crecen también las fuerzas». La fuerza moral del individuo se convierte en un poder histórico en la medida en que participa en el trabajo para los grandes objetivos comunes. Se convierte en un poder histórico en cuanto que la esfera moral es lo permanente y poderoso en el curso de las cosas. La fuerza ya no es, pues, como en Ranke una manifestación originaria e inmediata de la vida del todo, sino que sólo existe en esta mediación y sólo a través de estas mediaciones llega a ser realidad histórica.

El mundo moral mediador se mueve de manera que todos participan en él, pero de maneras diversas; los unos soportan el estado vigente en cuanto que siguen ejerciendo lo habitual, los otros intuyen y pronuncian ideas nuevas. En esta constante

76. Cf. la confrontación de Droysen con Buckle (en la reimpresión por Rothacker, 61).

superación de lo que es partiendo de la crítica de cómo debiera ser consiste la continuidad del proceso histórico. Por eso no hablaría Droysen de meras «escenas de la libertad». La libertad es el pulso fundamental de la vida histórica, y no sólo es real en los casos excepcionales. Las grandes personalidades de la historia sólo son un momento en el movimiento continuado del mundo moral, que es un mundo de la libertad tanto en su conjunto como en cada aspecto.

Coincide con Ranke y frente al apriorismo histórico en la idea de que no está en nuestras manos conocer el objetivo, sino sólo la orientación de este movimiento. El objetivo de los objetivos, al que está referido el trabajo incesante de la humanidad histórica, no puede elucidarse desde el conocimiento histórico. Sólo puede ser objeto de nuestra intuición y nuestra fe.

A esta imagen de la historia responde también la posición que obtiene el conocimiento histórico. Tampoco éste puede comprenderse como lo hizo Ranke, como un autoolvido estético y un autoapagamiento al modo de la gran poesía épica. El rasgo panteísta de Ranke permitía aquí la pretensión de una participación al mismo tiempo universal e inmediata, de una «con-ciencia» del todo. En cambio Droysen piensa las mediaciones en las que se mueve la comprensión. Los poderes morales no sólo son la auténtica realidad de la historia a la que se eleva el individuo cuando actúa; son al mismo tiempo el nivel al que se eleva el que pregunta e investiga históricamente por encima de su propia particularidad. El historiador está determinado y limitado por su pertenencia a determinadas esferas morales, a su patria, a sus convicciones políticas y religiosas. Sin embargo, su participación reposa precisamente sobre esta unilateralidad inabolible. Bajo las condiciones concretas de su existencia histórica propia —y no flotando por encima de las cosas— se le plantea la justicia como su tarea. «Su justicia es intentar comprender».

La fórmula de Droysen para el conocimiento histórico es, pues, «comprender investigando». En esto se oculta tanto una mediación infinita como una inmediatez última. El concepto de la investigación que Droysen vincula aquí tan significativamente con el del comprender debe marcar lo inacabable de la tarea que separa al historiador tan por completo de las perfecciones de la creación artística como de la perfecta armonía que instauran la simpatía y el amor entre el yo y el tú. Sólo investigando «sin descanso» la tradición, descifrando siempre nuevas fuentes y reinterpretándolas sin cesar, se va acercando la

investigación poco a poco a la «idea». Esto suena como un acercamiento al procedimiento de las ciencias naturales y como una asunción de la interpretación neokantiana de la «cosa en sí» como «tarea inacabable». Pero una mirada más atenta descubrirá que hay algo más en ello. La fórmula de Droysen no sólo delimita el quehacer del historiador frente a la idealidad total del arte y frente a la comunión íntima de las almas, sino también al parecer frente al procedimiento de las ciencias naturales.

Al final de sus lecciones de 1882 [77] se encuentra la expresión de que «no tenemos como las ciencias naturales el instrumento de la experimentación, no podemos más que investigar y seguir investigando». Por lo tanto, para Droysen, tiene que haber en el concepto de la investigación otro momento importante, no sólo la infinitud de la tarea que compartirían la investigación de la historia y la de la naturaleza, como el distintivo de un progreso inacabable; de hecho es éste el que en el siglo XIX ayudó en su ascenso al concepto de la «investigación» frente a la «ciencia» del siglo XVIII y a la «doctrina» de los siglos anteriores. Este nuevo concepto de «investigación», que toma pie en el concepto del viajero científico que se arriesga a zonas desconocidas, abarca por igual el conocimiento de la naturaleza y el del mundo histórico. Cuanto más palidece el trasfondo teológico y filosófico del conocimiento del mundo, más se abre paso la idea de la ciencia como avance hacia lo desconocido, y por eso se le llama investigación.

Sin embargo, estas reflexiones no bastan para explicar cómo puede Droysen destacar el método histórico en la forma expuesta frente al método del experimento en las ciencias naturales, cuando dice que la historiografía es «investigar y nada más que investigar». Lo que a los ojos de Droysen caracteriza al conocimiento histórico como investigación tiene que ser una infinitud distinta de la del mundo desconocido. Su idea parece ser la siguiente: a la investigación le conviene una infinitud distinta y cualitativa cuando lo investigado no ha de poder ser nunca contemplado por sí mismo. Naturalmente, esto vale para el pasado histórico, a diferencia de la manera de estar dadas las cosas propia del experimento en la investigación natural. Para poder conocer, la investigación histórica sólo puede preguntar a otros, a la tradición, a una tradición siempre nueva, y preguntarle siempre de nuevo. Su respuesta no tendrá nunca,

77. J. G. Droysen, *Historik*, ed. R. Hübner, 1935, 316, según un escrito de F. Meineke.

como el experimento, la univocidad de lo que uno ha visto por sí mismo.

Si se pregunta ahora cuál es el origen de este momento de significado en el concepto de la investigación, que Droysen rastrea con su sorprendente confrontación de investigación y experimento, tengo la impresión de que uno se ve llevado al concepto de la investigación de la conciencia moral. El mundo de la historia reposa sobre la libertad, y ésta es un misterio inescrutable de la persona. Sólo la autoinvestigación de la propia conciencia moral podría acercarse a él, y en esto sólo Dios puede saber. Esta es la razón por la que la investigación histórica no pretenderá nunca conocer leyes, y por la que en cualquier caso no podrá apelar nunca al arbitraje del experimento. Pues el historiador está separado de su objeto por la mediación infinita de la tradición.

Sin embargo esta lejanía es, por otra parte, también cercanía. El historiador está unido con su «objeto», no desde luego al modo de la constatación inequívoca de un experimento, que lo tiene a la vista, pero sí en cambio de un modo especial, a través del carácter comprensible y familiar del mundo moral; esto lo reúne con su objeto de una manera completamente distinta de la que une al investigador natural con el suyo. El «haber oído decir» no es aquí una mala credencial sino la única posible.

«Cada yo encerrado en sí mismo, cada uno abriéndose al otro en sus exteriorizaciones». En correspondencia, lo que se conoce en uno y otro caso es básicamente diferente: lo que las leyes son para el conocimiento natural, son para el historiador los poderes morales. En ellos encuentra él su verdad.

En la investigación incesante de la tradición se logra al final siempre comprender. Para Droysen el concepto de la comprensión retiene pese a toda mediación siempre la marca de una inmediatez última. «La posibilidad de comprender estriba en la forma, congenial con nosotros, de las exteriorizaciones que tenemos ante nosotros como material histórico». «Frente a los hombres, frente a las exteriorizaciones y configuraciones humanas, nos encontramos y nos sentimos en una homogeneidad y reciprocidad esenciales». E igual que la comprensión vincula al yo individual con las comunidades morales a las que pertenece, estas mismas comunidades, familia, pueblo, estado, religión, son comprensibles porque son expresión.

De este modo, y a través del concepto de la *expresión*, la realidad histórica se eleva a la esfera de lo que tiene «sentido», *y con ello también en la autorreflexión metodológica de Droysen la*

hermenéutica se convierte en señor de la historiografía: «Lo individual se comprende en el conjunto, y el conjunto se comprende desde lo individual». Esta es la vieja regla retórico-hermenéutica fundamental, que ahora se aplica a lo interior: «El que comprende, en cuanto que es un yo, una totalidad en sí, igual que aquél a quien intenta comprender, completa su comprensión de la totalidad de éste a partir de la exteriorización individual, y ésta a partir de aquélla». Es la fórmula de Schleiermacher. Al aplicarla Droysen está compartiendo su presupuesto; esto es, la historia, que considera como acciones de la libertad, le es tan profundamente comprensible y cargada de sentido como un texto. El pleno cumplimiento de la comprensión de la historia es, como la comprensión de un texto, «actualidad espiritual». Droysen determina pues con más rigor que Ranke las mediaciones que encierran la investigación y la comprensión, pero tampoco él logra al final pensar la tarea de la historiografía más que en categorías estético-hermenéuticas. Lo que pretende la historiografía es, también según Droysen, reconstruir desde los fragmentos de la tradición el gran texto de la historia.

7
La fijación de Dilthey a las aporías del historicismo

1. Del problema epistemológico de la historia a la fundamentación hermenéutica de las ciencias del espíritu

La tensión entre el motivo estético-hermenéutico y el planteamiento de la filosofía de la historia en la escuela histórica alcanza su punto culminante en Wilhelm Dilthey. Su rango se debe a que reconoce realmente el problema epistemológico que implica la concepción histórica del mundo frente al idealismo. Como biógrafo de Schleiermacher, como historiador que plantea a la teoría romántica de la comprensión la pregunta histórica por la génesis y la esencia de la hermenéutica y que escribe la historia de la metafísica occidental, Dilthey se mueve desde luego en el horizonte de problemas del idealismo alemán; pero como alumno de Ranke y de la nueva filosofía de la experiencia propia de su siglo, se encuentra simultáneamente en un suelo tan distinto que ya no puede aceptar la validez ni de la filosofía de la identidad estético-panteísta de Schleiermacher ni de la metafísica hegeliana integrada como filosofía de la historia. Indudablemente también en Ranke y Droysen se da una ambivalencia análoga en su actitud entre idealismo y pensamiento empírico, pero en Dilthey esta ambivalencia se hace particularmente aguda. Pues lo suyo no es ya una mera continuación del espíritu clásico-romántico dentro de una reflexión sobre la investigación empírica, sino que esta tradición aún

operante se verá rebasada por una nueva recepción consciente de las ideas primero de Schleiermacher y luego de Hegel.

Por eso, aunque se haga abstracción de la enorme influencia que ejercen al principio sobre Dilthey el empirismo inglés y la teoría del conocimiento de las ciencias naturales, por contribuir estos factores más bien a ocultar sus verdaderas intenciones, es muy difícil entender éstas coherentemente. A Georg Misch le debemos un paso importante en esta dirección [1]. Pero como el propósito de Misch era confrontar la posición de Dilthey con la orientación filosófica de la *Fenomenología* de Husserl y de la ontología fundamental de Heidegger, es desde estas posiciones contemporáneas desde donde describe la ambigüedad interna de la orientación de Dilthey hacia una «filosofía de la vida». Y lo mismo puede decirse de la meritoria exposición de Dilthey por O. F. Bollnow [2].

Las raíces de la dualidad que detectaremos en Dilthey se hunden en la ya caracterizada posición de la escuela histórica, a medio camino entre filosofía y experiencia. El intento de Dilthey de elaborar una fundamentación epistemológica no resolverá esta ambivalencia sino que más bien la llevará a su formulación más extremada. En su esfuerzo por fundamentar filosóficamente las ciencias del espíritu, Dilthey intentará extraer las consecuencias epistemológicas de lo que Ranke y Droysen habían hecho valer frente al idealismo alemán. Y el mismo Dilthey era perfectamente consciente de ello. Para él la debilidad de la escuela histórica estaba en la falta de consecuencia de sus reflexiones: «En vez de retornar a los presupuestos epistemológicos de la escuela histórica y a los del idealismo desde Kant hasta Hegel y reconocer así la incompatibilidad de estos presupuestos, unieron sin crítica los dos puntos de vista» [3]. De este modo él pudo fijarse el objetivo de construir un fundamento epistemológico sólido entre la experiencia histórica y la herencia idealista de la escuela histórica. Tal es el sentido de su propósito de completar la crítica kantiana de la razón pura con una crítica de la razón histórica.

Ya esta manera de plantearse los objetivos hace patente el rechazo del idealismo especulativo. Plantea una analogía que debe ser entendida en sentido completamente literal. Dilthey quiere decir que la razón histórica necesita de una justificación

1. Tanto por su extensa introducción al vol. V de las obras completas de Dilthey como también por su exposición de este autor en el libro *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 1930.
2. O. F. Bollnow, *Dilthey*, 1936.
3. *Gesammelte Schriften* VII, 281.

igual que la razón pura. Si la crítica de la razón pura hizo época no fue por haber destruido la metafísica como pura ciencia racional del mundo, del alma y de Dios, sino porque al mismo tiempo apuntaba a un ámbito dentro del cual el empleo de conceptos apriórícos estaba justificado y hacía posible el conocimiento. La crítica de la razón pura no sólo destruía los sueños de un espiritualismo visionario, sino que al mismo tiempo respondía a la pregunta de cómo es posible una ciencia natural pura. Ahora bien, entre tanto el idealismo especulativo había involucrado el mundo de la historia en la autoexplicación de la razón, y había logrado además, sobre todo en Hegel, resultados geniales precisamente en el terreno histórico. Con ello la pretensión de una ciencia racional pura quedaba extendida en principio al conocimiento histórico; éste formaba parte de la enciclopedia del espíritu.

Sin embargo, a los ojos de la escuela histórica, la filosofía especulativa de la historia representaba un dogmatismo tan craso como el de la metafísica racional. Dicha escuela tenía, por lo tanto, que pedir a la fundamentación filosófica del conocimiento histórico lo mismo que había hecho Kant para el conocimiento de la naturaleza.

Esta exigencia no podía ser satisfecha con una mera vuelta a Kant, que era sin embargo el camino que se ofrecía por sí solo frente a las divagaciones de la filosofía de la naturaleza. Kant lleva a su conclusión los esfuerzos en torno al problema del conocimiento planteados por la aparición de la nueva ciencia del XVII. La construcción matemático-natural-científica de que se servía la nueva ciencia encontró en él la justificación de su valor cognitivo, una justificación de la que estaba necesitada porque sus conceptos no aportaban otra pretensión de ser que la de *entia rationis*. La vieja teoría de la verdad como *copia* de la realidad ya no bastaba evidentemente para su legitimación[4]. La inconmensurabilidad de pensamiento y ser había planteado el problema del conocimiento de una manera completamente nueva. Dilthey se da cuenta de ello y en su correspondencia con el conde York se habla ya del trasfondo nomi-

4. Las primeras formas antiguas del problema del conocimiento tal como se encuentran por ejemplo en Demócrito, y que la historiografía neokantiana pretende leer también en Platón, se movían sobre una base distinta. La discusión del problema del conocimiento que hubiera podido realizarse a partir de Demócrito desembocaba en realidad en el escepticismo antiguo. Cf. P. Natorp, *Studien zur Erkenntnisproblem im Altertum*, 1892, así como mi artículo *Antike Atomtheorie*, en *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, 1968, 512-533.

nalista de los planteamientos epistemológicos del XVII, brillantemente confirmados por la nueva investigación de Duhem [5].

Las ciencias históricas confieren ahora al problema del conocimiento una nueva actualidad. Esto puede comprobarse ya en la historia del término, en la medida en que el término «teoría del conocimiento» (*Enkenntnistheorie*) aparece sólo en la época posthegeliana. Empezó a usarse cuando ya la investigación empírica había desacreditado el sistema hegeliano. El siglo XIX se convirtió en el siglo de la teoría del conocimiento, pues sólo con la disolución de la filosofía hegeliana quedó definitivamente destruida la correspondencia natural e inmediata de logos y ser. En la medida en que Hegel mostraba la razón en todo, incluso en la historia, fue él el último y más universal representante de la filosofía antigua del logos. Ahora, cara a la crítica de la filosofía apriorista de la historia, se volvía a entrar en el campo de fuerzas de la crítica kantiana, cuya problemática se planteaba ahora también para el mundo histórico, una vez rechazada la pretensión de una construcción racional pura de la historia del mundo y una vez limitado también el conocimiento histórico a la experiencia. Si, del mismo modo que la naturaleza, tampoco la historia puede ser pensada como una forma de manifestarse el espíritu, entonces se hace problema para el espíritu humano el modo como ha de conocer la historia, igual que el conocimiento de la naturaleza se le había vuelto problemático en virtud de las construcciones del método matemático. Así, junto a la respuesta kantiana sobre cómo es posible una ciencia pura de la naturaleza, Dilthey tenía que hallar la suya a la pregunta de cómo puede convertirse en ciencia la experiencia histórica. En clara analogía con el planteamiento kantiano, también él preguntará por las categorías del mundo histórico que pueden sustentar la construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu.

En esta constelación hay algo que le distingue frente al neokantismo, que intentaba a su vez implicar a las ciencias del espíritu en la renovación de la filosofía crítica, y que es lo que realmente define su rango: que no olvida que la experiencia es en este terreno algo fundamentalmente distinto que en el ámbito del conocimiento de la naturaleza. En éste se trata sólo de comprobaciones verificables surgidas de la experiencia, esto es, de lo que se aparta de la experiencia del individuo y constituye un acervo permanente y acreditado de conocimiento

5. P. Duhem, *Etudes sur Léonard de Vinci*, Paris 1955; Id., *Le système du monde* X.

empírico. A los ojos del neokantismo el resultado positivo de la filosofía trascendental había sido justamente el análisis categorial de este «objeto del conocimiento»[6].

Pero lo que no podía satisfacer a Dilthey era la mera remodelación de esta construcción y su traspolación al terreno del conocimiento histórico emprendida por el neokantismo, por ejemplo, bajo la forma de la filosofía de los valores. El criticismo neokantiano le parecía dogmático, y en esto le asistía la misma razón que cuando llamaba dogmático al empirismo inglés. Pues lo que soporta la construcción del mundo histórico no son los hechos ganados por la experiencia e incluidos luego en una referencia valorativa, sino que su base es más bien la historicidad interna propia de la misma experiencia. Esta es un proceso vital e histórico, y su modelo no es la constatación de hechos sino la peculiar fusión de recuerdo y expectativa en un todo que llamamos experiencia y que se adquiere en la medida en que se hacen experiencias. Lo que prefigura el modo de conocimiento de las ciencias históricas es en particular el sufrimiento y la enseñanza que de la dolorosa experiencia de la realidad resulta para el que madura hacia la comprensión. Las ciencias históricas tan sólo continúan el razonamiento empezado en la experiencia de la vida[7].

En este sentido el planteamiento epistemológico tiene aquí un comienzo distinto. De algún modo su tarea es más sencilla. No necesita empezar por el fundamento de la posibilidad de que nuestros conceptos coincidan con el «mundo exterior». Pues el mundo histórico de cuyo conocimiento se trata aquí es ya siempre un mundo formado y conformado por el espíritu humano. Es por esta razón por lo que Dilthey entiende que los juicios sintéticos universalmente válidos de la historia no son aquí un problema[8]; para esto se remite a Vico. Recordaremos aquí que, en oposición a la duda cartesiana y a la certeza del conocimiento matemático de la naturaleza fundado sobre aquélla, Vico había afirmado el primado epistemológico del mundo de la historia hecho por el hombre. Dilthey repetirá el mismo argumento: «La primera condición de la posibilidad de la ciencia de la historia consiste en que yo mismo soy un ser histórico, en que el que investiga la historia es el mismo que

6. Cf. el libro del mismo título de H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntis*, 1892.
7. Cf. *infra* el análisis de la historicidad de la experiencia, cap. 11, 2.
8. *Gesammelte Schriften* VII, 278.

el que la hace» [9]. Lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto.

Sin embargo, esta constatación no es todavía una solución al problema epistemológico tal como se lo planteaba Dilthey. En esta condición de homogeneidad el problema epistemológico específico de la historia queda aún oculto. Pues la pregunta es cómo se eleva la experiencia del individuo y su conocimiento a experiencia histórica. En la historia no se trata ya de nexos que son vividos por el individuo como tal o que como tales pueden ser revividos por otros. Y la argumentación de Dilthey vale en principio para este vivir y revivir del individuo. Por eso empieza aquí la reflexión epistemológica. Dilthey desarrolla cómo adquiere el individuo un contexto vital, e intenta ganar desde aquí los conceptos constitutivos capaces de sustentar al mismo tiempo el contexto histórico y su conocimiento.

Estos conceptos, a diferencia de las categorías del conocimiento de la naturaleza, son conceptos vitales. Pues el último presupuesto para el conocimiento del mundo histórico, aquél en que sigue teniendo realidad palpable la identidad de conciencia y objeto, este postulado especulativo del idealismo, es en Dilthey la vivencia. Aquí hay certeza inmediata. Pues lo que es vivencia no se distingue ya en un acto, por ejemplo, el hacerse cargo de algo, y un contenido, aquello de lo que uno se hace cargo [10]. Por el contrario, se trata de un hacerse cargo ya no analizable. Incluso el giro de que en la vivencia algo es poseído resulta todavía demasiado diferenciador. Dilthey persigue ahora cómo se configura un nexo a partir de este elemento del mundo espiritual que es inmediatamente cierto, y cómo es posible un conocimiento de tal nexo.

Ya en sus ideas «para una psicología descriptiva y analítica» Dilthey había distinguido por un lado la tarea de deducir «el adquirido nexo de la vida del alma», y por el otro las formas de explicación propias del conocimiento de la naturaleza [11]. Había empleado el concepto de estructura para destacar con él el carácter vivido de los nexos psicológicos respecto a los nexos causales del acontecer natural. Lo que caracteriza lógicamente a esta «estructura» consistía en la referencia a un todo de relaciones que no reposa sobre la sucesión temporal del haberse producido, sino sobre relaciones internas.

9. *Ibid.*
10. *Ibid.,* 27 s, 230.
11. *Ibid.* V, 177.

Sobre esta base Dilthey entendía haber ganado un entronque propio y operante, y haber superado con ello los escollos que obstaculizaban las reflexiones metodológicas de Ranke y Droysen. Daba razón a la escuela histórica en que no existe un sujeto general, sino sólo individuos históricos. La idealidad del significado no puede asignarse a un sujeto trascendental, sino que surge de la realidad histórica de la vida. Es la vida misma la que se desarrolla y conforma hacia unidades comprensibles, y es el individuo concreto el que comprende estas unidades como tales. Este es el punto de partida autoevidente para el análisis de Dilthey. El nexo de la vida tal como se le ofrece al individuo (y como es revivido y comprendido en el conocimiento biográfico de los demás) se funda en la significatividad de determinadas vivencias. A partir de ellas, como a partir de un centro organizador, es como se constituye la unidad de un decurso vital, igual que se constituye la forma sensible de una melodía: no desde la mera sucesión de tonos pasajeros, sino desde los motivos musicales que determinan la unidad de su forma.

Aquí se percibe, como en Droysen, un reflejo del procedimiento de la hermenéutica romántica, que experimentará ahora una expansión universal. El nexo estructural de la vida, igual que el de un texto, está determinado por una cierta relación entre el todo y las partes. Cada parte expresa algo del todo de la vida, tiene por lo tanto una significación para el todo del mismo modo que su propio significado está determinado desde este todo. Es el viejo principio hermenéutico de la interpretación de los textos que vale también para el nexo de la vida porque en él se presupone de un modo análogo la unidad de un significado que se expresa en todas sus partes.

El paso decisivo que deberá dar Dilthey en su fundamentación epistemológica de las ciencias del espíritu será emprender, a partir de la construcción de un nexo propio en la experiencia vital del individuo, la transición a un *nexo histórico que ya no es vivido ni experimentado por individuo alguno*. Aun con toda crítica a la especulación, es necesario en este punto poner en el lugar de los sujetos reales «sujetos lógicos». Dilthey ve claramente esta aporía. Pero se responde a sí mismo que en realidad esto no debiera ser enteramente ilegítimo, en cuanto que la pertenencia de los individuos a un todo —por ejemplo, en la unidad de una generación o de una nación— representa una realidad psíquica, que hay que reconocer como tal precisamente porque uno no puede trascenderla en sus explicaciones. Es verdad que aquí no se trataría de sujetos reales. La misma fluidez de sus

fronteras sería muestra de ello; ni tampoco los individuos concretos participarían en ello cada uno con una parte de su ser. Sin embargo, para Dilthey no es problema el que puedan hacerse afirmaciones sobre tales sujetos. El historiador lo hace continuamente cuando habla de los hechos y destinos de los pueblos [12]. El problema es sólo cómo se justifican epistemológicamente estas afirmaciones.

No se puede afirmar que en este punto las ideas de Dilthey alcancen completa claridad, a pesar de que el autor ve en ello el problema decisivo. Lo propiamente decisivo es aquí el problema del paso de la fundamentación *psicológica* a la fundamentación *hermenéutica* de las ciencias del espíritu. En esto Dilthey no pasó nunca de simples esbozos. En el mencionado pasaje del *Aufbau* [13] la autobiografía y la biografía —dos casos especiales de experiencia y conocimiento históricos— conservan una preponderancia no enteramente fundamentada. Pues ya hemos visto que el problema de la historia no es cómo puede ser vivido y conocido el nexo general, sino cómo pueden ser conocibles también aquellos nexos que ningún individuo como tal ha podido vivir. De todos modos no hay muchas dudas sobre cómo imaginaba Dilthey la ilustración de este problema partiendo del fenómeno de la comprensión. Comprender es comprender una expresión. En la expresión lo expresado aparece de una manera distinta que la causa en el efecto. Lo expresado mismo está presente en la expresión y es comprendido cuando se comprende ésta.

Dilthey intenta desde el principio diferenciar las relaciones del mundo espiritual respecto a las relaciones causales en el nexo de la naturaleza, y ésta es la razón por la que el concepto de la expresión y de la comprensión de la expresión ocupan en él desde el principio una posición central. Designan la nueva claridad metódica, ganada mediante un acercamiento a Husserl, que se refleja en que al final acaba integrando en el contexto de las *Investigaciones lógicas* de éste el concepto del significado que se eleva por encima de los nexos efectuales. En este sentido el concepto diltheyano del carácter estructurado de la vida psíquica se corresponde con la teoría de la intencionalidad de la conciencia en cuanto que ésta describe fenomenológicamente no sólo un hecho psicológico sino una determinación

12. *Ibid.* VII, 282 s. G. Simmel intenta resolver este mismo problema a través de la dialéctica de subjetividad vivencial y nexo objetivo en última instancia psicológicamente. Cf. *Brücke und Tor*, 82 s.

13. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Ges. Schriften* VII.

esencial de la conciencia. Toda conciencia es conciencia de algo; todo comportamiento es comportamiento respecto a algo. El *telos* de esta intencionalidad, el objeto intencional, no es para Husserl un componente psíquico real, sino una unidad ideal, una referencia como tal. En este sentido Husserl había defendido en la primera investigación lógica el concepto de un significado ideal-unitario frente a los prejuicios del psicologismo lógico. Esta indicación tuvo para Dilthey una importancia decisiva; del análisis de Husserl aprendió a decir por fin verdaderamente lo que distingue a la «estructura» del nexo causal.

Un ejemplo lo hará más claro: una estructura psíquica, por ejemplo, un individuo desarrolla su individualidad en tanto en cuanto desarrolla su disposición y experimenta así el efecto condicionador de las circunstancias. Lo que saldrá de ahí, la verdadera «individualidad», esto es, el carácter del individuo, no es una mera consecuencia de los factores causales ni puede entenderse meramente desde esta causatividad, sino que representa una unidad comprensible en sí misma, una unidad vital que se expresa en cada una de sus manifestaciones y puede por eso ser comprendida desde ellas. Independientemente del orden de los efectos algo se integra aquí en una configuración propia. Esto es lo que quería decir Dilthey con el nexo estructural y que ahora, apoyándose en Husserl llamará significado.

Dilthey podrá decir ahora también hasta qué punto este nexo estructural está *dado* (su principal punto de fricción con Ebbinghaus): no está dado en la inmediatez de una vivencia, pero tampoco se construye simplemente como resultante de factores operativos sobre base del «mecanismo» de la vida psíquica. La teoría de la intencionalidad de la conciencia permite ahora una nueva fundamentación del concepto de lo dado. Ya no puede plantearse como tarea el derivar los nexos a partir de vivencias atómicas y explicarlos desde ellas. Al contrario, la conciencia se encuentra ya siempre en tales nexos y tiene su propio ser en la referencia a ellos. Dilthey entendía que las investigaciones lógicas de Husserl hicieron época[14], porque legitimaban conceptos como estructura y significado aunque no fuesen deducibles a partir de elementos. Quedaban así caracterizados como más originarios que estos supuestos elementos, a partir de los cuales y sobre los cuales deberían construirse.

Por supuesto, que la demostración husserliana de la idealidad del significado era el resultado de investigaciones pura-

14. *Ibid.,* B a.

mente *lógicas*. Lo que Dilthey hace de ello es algo completamente distinto. Para él el significado no es un concepto lógico, sino que se entiende como expresión de la *vida*. La vida misma, esta temporalidad en constante fluir, está referida a la configuración de unidades de significado duraderas. La vida misma se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica. Es así como la vida constituye la verdadera base de las ciencias del espíritu. La hermenéutica no es una herencia romántica en el pensamiento de Dilthey, sino que se concluye consistentemente a partir de la fundamentación de la filosofía en la «vida». Dilthey se entiende a sí mismo como fundamentalmente superior al «intelectualismo» de Hegel precisamente por esto. Por la misma razón no podía satisfacerle el concepto de individualidad romántico-panteísta de origen leibniziano. La fundamentación de la filosofía en la vida se vuelve también contra una metafísica de la individualidad y se sabe muy lejana a la mónada sin ventanas que desarrolla su propia ley, según el aspecto destacado por Leibniz. Para ella la individualidad no es una idea originaria enraizada en el fenómeno. Dilthey se mantiene más bien en que toda «vitalidad psíquica» se encuentra «bajo circunstancias» [15]. No hay una fuerza originaria de la individualidad. Esta es lo que es en cuanto que se impone. La limitación por el decurso de los progresivos efectos es parte de la esencia de la individualidad, como de todo concepto histórico. Tampoco conceptos como objetivo y significado se refieren en Dilthey a ideas en el sentido del platonismo o de la escolástica. También ellos son conceptos históricos en cuanto referidos a una limitación por el decurso de los efectos: tienen que ser conceptos «enérgicos». Para ello Dilthey se remite a Fichte [16] que también había ejercido una influencia determinante sobre Ranke. En este sentido su hermenéutica de la vida intenta permanecer sobre el suelo de la concepción histórica del mundo [17]. La filosofía le proporciona únicamente las posibilidades conceptuales de expresar la verdad de aquélla.

Sin embargo, estas delimitaciones así explicadas no permiten decidir todavía si la fundamentación de la hermenéutica en la «vida» por Dilthey logra también sustraerse de verdad a las consecuencias *implícitas* de la metafísica idealista [18]. El se

15. *Ibid.* V, 266.
16. *Ibid.* VII, 157, 280, 333.
17. *Ibid.*, 280.
18. O. F. Bollnow, *Dilthey*, 168 s., ha visto correctamente que en Dilthey el concepto de la fuerza queda excesivamente en segundo plano.

plantea esta cuestión como sigue: ¿cómo se vincula la fuerza del individuo con aquello que está más allá de él y que le es previo, el espíritu objetivo? ¿Cómo debe pensarse la relación de fuerza y significado, de poderes e ideas, de facticidad e idealidad de la vida? Con esta cuestión se decidirá en último extremo también cómo es posible el conocimiento de la historia. Pues el hombre en la historia está determinado también, fundamentalmente, por la relación de individualidad y espíritu objetivo.

Ahora bien, tampoco esta relación es evidente. En primer lugar es a través de la experiencia de barreras, presión, resistencia, como el individuo se hace cargo de su propia fuerza. Sin embargo, lo que experimenta no son sólo las duras paredes de la facticidad. Como ser histórico experimenta más bien realidades históricas, y éstas son siempre al mismo tiempo algo que sustenta al individuo y en lo cual él se da expresión a sí mismo y así se reencuentra. En este sentido no son ya «duras paredes» sino objetivaciones de la vida (Droysen había hablado de «poderes morales»).

Esto es de esencial importancia metódica para la peculiaridad de las ciencias del espíritu. El concepto de lo dado tiene aquí una estructura completamente distinta. Lo que caracteriza a los datos de las ciencias del espíritu frente a los de las ciencias de la naturaleza es que «hay que apartar del concepto de lo dado en este terreno todo lo fijo, todo lo extraño que es propio de las imágenes del mundo físico» [19]. Todo lo dado es aquí producido. La vieja ventaja atribuida ya por Vico a los objetos históricos es lo que fundamenta según Dilthey la universalidad con que la comprensión se apropia el mundo histórico.

La cuestión es, sin embargo, si el paso de la posición psicológica a la hermenéutica se logra sobre esta base o si Dilthey se enreda en nexos de problemas que le lleven a una cercanía tan poco deseada como confesada respecto al idealismo especulativo.

En los pasajes citados se percibe no sólo a Fichte sino, hasta en los términos, al propio Hegel. Su crítica a la «positividad» [20], el concepto de la autoenajenación, la determinación del espíritu como conocimiento de sí mismo en el ser otro, todo esto se deduce sin dificultad de esta frase de Dilthey, y habrá que preguntarse en qué queda realmente la diferencia

En ello se expresa el triunfo de la hermenéutica romántica sobre el pensamiento de Dilthey.

19. *Ges. Schriften* VII, 148.
20. *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. Noyl, 1907, 139 s.

que la concepción histórica del mundo pretendía frente al idealismo y que Dilthey intentaba legitimar epistemológicamente.

Esta cuestión se refuerza si se considera aquel giro central con el que caracteriza Dilthey la vida, este hecho básico de la historia. Es sabido que él habla del «trabajo formador de las ideas propio de la vida» [21]. No sería fácil precisar en qué se distingue esto de Hegel. Por muy «insondable» que sea la «fisonomía» de la vida [22], por mucho que Dilthey se burle de ese aspecto demasiado amable de la vida que sólo ve en ella progreso de la cultura, en lo que se refiere a las ideas que la forman la vida es colocada aquí en un esquema de interpretación teleológica y es pensada como *espíritu*. Concuerda con esto el hecho de que en sus últimos años Dilthey se acerca cada vez más a Hegel y empieza a hablar de *espíritu* donde antes decía «vida». Con ello repite un desarrollo conceptual también realizado por Hegel. Y a la luz de este hecho resultará significativo que debamos a Dilthey el conocimiento de los llamados escritos teológicos de juventud de Hegel. En estos materiales para la historia del desarrollo del pensamiento hegeliano aparece muy claramente que al concepto hegeliano del espíritu le subyace un concepto pneumático de la vida [23].

El propio Dilthey intentó dar cuenta de lo que le unía con Hegel y de lo que le separaba de él [24]. ¿Pero qué puede significar su crítica a la fe de Hegel en la razón, a su construcción especulativa de la historia del mundo, a su deducción apriorista de todos los conceptos desde el autodesarrollo dialéctico de lo absoluto, cuando él mismo confiere una posición tan central al concepto del «espíritu objetivo»? Es verdad que Dilthey se

21. *Ges. Schriften* VII, 136.
22. *Ibid.* VIII, 224.
23. El fundamental trabajo de Dilthey *Die Jugendgeschichte Hegels*, publicado por primera vez en 1906 y aumentado en el cuarto volumen de sus obras completas (1921) con manuscritos póstumos, abrió una nueva época en los estudios sobre Hegel, menos por sus resultados que por su modo de plantear la tarea. A él se añadió pronto (1911) la edición de las *Theologischen Jugendschriften* por H. Nohl, introducida por los agudos comentarios de Th. Haering *(Hegel* I, 1928). Cf. H.-G. Gadamer, *Hegel und der geschichtliche Geist*: Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft (1939), y H. Marcuse, *Hegelsontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, 1932 (trad. cast., Ontología de Hegel, Barcelona 19), que muestra la función modélica del concepto de la vida en la construcción de la *Fenomenología del espíritu*.
24. Por extenso en las anotaciones póstumas a la Jugendgeschichte Hegels, en *Ges. Schriften* IV, 217-258, y con más profundidad en el tercer capítulo del *Aufbau*, 146 s.

vuelve contra la construcción ideal de este concepto hegeliano. «Tenemos hoy día que partir de la realidad de la vida»[25]. Y en otro punto:

> Intentamos comprender ésta y presentarla en conceptos adecuados. Absolviendo así al espíritu objetivo de una fundamentación unilateral en la razón general que expresa la esencia del espíritu del mundo, absolviéndolo así también de la construcción ideal, se hace posible un nuevo concepto del mismo: en él quedan acogidos lenguaje, costumbres, todo tipo de formas de vida y de estilos de vida, del mismo modo que familia, sociedad civil, estado y derecho. Finalmente cae también bajo este concepto lo que en Hegel distinguía al espíritu absoluto del objetivo: arte, religión y filosofía...

Indudablemente, esto es una trasformación del concepto hegeliano. Pero ¿qué significa? ¿Hasta qué punto tiene en cuenta la «realidad de la vida»? Lo más significativo es evidentemente la expansión del concepto del espíritu objetivo al arte, la religión y la filosofía; pues esto significa que Dilthey ve en ellos no verdad inmediata sino formas de expresión de la vida. Equiparando el arte y la religión a la filosofía rechaza simultáneamente las pretensiones del concepto especulativo. No es que Dilthey niegue que estas formas tienen primacía frente a las otras formas del espíritu objetivo, precisamente en cuanto que es «en sus poderosas formas» donde el espíritu se objetiva y es conocido. Ahora bien, esta primacía del acabado autoconocimiento del espíritu es lo que llevó a Hegel a comprender estas formas como formas del espíritu absoluto. En ellas ya no habría nada extraño y el espíritu estaría enteramente consigo mismo, en casa. También para Dilthey las objetivaciones del arte representaban, como ya vimos, el verdadero triunfo de la hermenéutica. Y entonces la oposición a Hegel se reduce a este único aspecto: que según Hegel en el concepto filosófico se lleva a término el retorno del espíritu a sí mismo, mientras que para Dilthey el concepto filosófico no tiene significado cognitivo sino expresivo.

Y así tendremos que preguntarnos si no habrá también para Dilthey una forma del espíritu que sea verdadero «espíritu absoluto», esto es, plena autotrasparencia, total cancelación de toda extrañeza y de todo ser otro. Para Dilthey no representa problema el que esto exista y que sea la conciencia histórica la que responde a este ideal, no la filosofía especulativa. Esta

25. *Ges. Schriften* VII, 150.

conciencia ve todos los fenómenos del mundo humano e histórico, tan sólo como objetos en los que el espíritu se conoce más profundamente a sí mismo. Y en cuanto que los entiende como objetivaciones del espíritu, los retraduce «a la vitalidad espiritual de la que proceden» [26]. Las conformaciones del espíritu objetivo son para la conciencia histórica objetos del autoconocimiento de este espíritu. La conciencia histórica se extiende a lo universal en cuanto que entiende todos los datos de la historia como manifestación de la vida de la que proceden; «la vida comprende aquí a la vida» [27]. En esta medida toda la tradición se convierte para la conciencia histórica en autoencuentro del espíritu humano. Con ello atrae hacia sí lo que parecía reservado a las creaciones específicas del arte, la religión y la filosofía. *No es en el saber especulativo del concepto sino en la conciencia histórica donde se lleva a término el saber de sí mismo del espíritu.* Este percibe por todas partes espíritu histórico. La misma filosofía no vale sino como expresión de la vida. Y en la medida en que ella es consciente de esto, renuncia también a su antigua pretensión de ser conocimiento por conceptos. Se vuelve así filosofía de la filosofía, una fundamentación filosófica de que en la vida —y junto a la ciencia— hay filosofía. En sus últimos trabajos Dilthey esboza una filosofía de la filosofía en este sentido, y reconduce los diversos tipos de concepción del mundo al polifacetismo de la vida que se desarrolla en ellos [28].

Junto a esta superación histórica de la metafísica aparece la interpretación espiritual-científica de la gran literatura, en la que Dilthey ve el triunfo de la hermenéutica. Pero la primacía de la filosofía y del arte para la conciencia que comprende históricamente queda como una primacía relativa. Estas pueden mantener un cierto rango preferente, por cuanto en ellas no es necesario rastrear el espíritu porque ellas son «expresión pura» y no quieren ser otra cosa. Pero tampoco así son verdad inmediata, sino órgano que sirve a la comprensión de la vida. Igual que ciertas épocas de esplendor de una cultura son preferidas para el conocimiento de su «espíritu», o igual que lo que caracteriza a las grandes personalidades es que representan en sus planes y en sus hechos las verdaderas decisiones históricas, del mismo modo la filosofía y el arte resultan particularmente asequibles a la comprensión interpretadora.

26. *Ibid.* V, 265.
27. *Ibid.* VII, 136.
28. *Ibid.* V, 339 s, y VIII.

En esto la historia del espíritu se guía por la preferencia de la *forma*, de la pura conformación de conjuntos significativos que se han destacado del devenir. En su introducción a la biografía de Schleiermacher, escribe Dilthey: «La historia de los movimientos espirituales tiene la ventaja de los monumentos veraces. Padrá uno equivocarse respecto a sus intenciones, pero no respecto al contendio de la propia interioridad que está contenido en las obras» [29]. No es casual que Dilthey nos haya proporcionado esta anotación de Schleiermacher: «La flor es la verdadera madurez. El fruto no es más que la caótica funda de lo que ya no pertenece al individuo orgánico» [30]. Dilthey comparte evidentemente esta tesis de una metafísica estética, que es la que subyace a su relación con la historia.

A ella responde también su trasformación del concepto del espíritu objetivo, que coloca a la conciencia histórica en el lugar de la metafísica. Pero se plantea la cuestión de si la conciencia histórica está realmente en condiciones de ocupar este puesto, que en Hegel estaba ocupado por el saber absoluto del espíritu que se concibe a sí mismo en el concepto especulativo. El propio Dilthey apunta al hecho de que sólo conocemos históricamente porque nosotros mismos somos históricos. Esto debiera representar un alivio epistemológico. Pero ¿puede serlo? ¿Es realmente correcta la fórmula de Vico tantas veces aducida? ¿No es esto una traspolación de la experiencia del espíritu artístico del hombre al mundo histórico, en el que ya no se puede hablar de «hacer», esto es, de planes y ejecuciones cara al decurso de las cosas? ¿De dónde puede venir aquí el alivio epistemológico? ¿No nos encontramos más bien ante una nueva dificultad? ¿El condicionamiento histórico de la conciencia no debiera representar más bien una barrera infranqueable para su propia consumación como saber histórico? Hegel podía creer que había superado esta barrera con su superación de la historia en el saber absoluto. Pero si la vida es la realidad creadora e inagotable, tal como la piensa Dilthey, la constante trasformación del nexo de significados que es la historia ¿no implicará la exclusión de un saber que pueda alcanzar objetividad? La conciencia histórica ¿no será en última instancia un ideal utópico, que contiene en sí mismo una contradicción?

29. W. Dilthey, *Lebens Schleiermachers,* ed. Mulert 1922, XXXI.
30. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers,* [1]1870; *Denkmale der inneren Entwicklung,* 118. Cf. *Monologen,* 417.

2. Escisión de ciencia y filosofía de la vida en el análisis de la conciencia histórica de Dilthey

Dilthey ha reflexionado incansablemente sobre este problema. Su reflexión estuvo orientada siempre hacia el objetivo de legitimar el conocimiento de lo condicionado históricamente como rendimiento de la ciencia objetiva a pesar del propio condicionamiento. A esto debía servir también la teoría de la estructura que construye su unidad desde su propio centro. El que un nexo estructural se comprenda desde su propio centro es algo que responde al viejo postulado de la hermenéutica y a la exigencia del pensamiento histórico de comprender cada época desde sí misma y de no medirla con el patrón de un presente extraño a ella. Según este esquema —así Dilthey [31]— podría pensarse el conocimiento de nexos históricos cada vez más amplios y extenderlo hasta un conocimiento histórico universal, del mismo modo que una palabra sólo se comprende desde la frase entera y ésta sólo desde el contexto del texto entero e incluso desde la totalidad de la literatura trasmitida.

Naturalmente la aplicación de este esquema presupone que es posible superar la vinculación a un punto de partida por parte del observador histórico. Sin embargo es ésta precisamente la pretensión de la conciencia histórica, lograr para todo un punto de vista verdaderamente histórico. En ello tiene su perfección. Por eso centra sus esfuerzos en desarrollar un «sentido histórico» con el fin de aprender a elevarse por encima de los prejuicios del propio presente. Así Dilthey se consideró el auténtico realizador de la concepción histórica del mundo porque intentó legitimar la elevación de la conciencia a conciencia histórica. Lo que pretendía justificar su reflexión epistemológica no era en el fondo más que el grandioso autoolvido épico de un Ranke. Sólo que en lugar del autoolvido estético aparece aquí la soberanía de una comprensión polifacética e inagotable. La fundamentación de la historia en una psicología de la comprensión, tal como Dilthey la tenía in mente, desplaza al historiador a esa simultaneidad ideal con su objeto que llamamos estética y que admiramos en Ranke.

Claro que la cuestión decisiva sigue siendo la de cómo es posible tal comprensión inagotable para la naturaleza humana limitada. ¿Puede esto representar realmente la opinión de Dilthey? ¿No es Dilthey precisamente el que afirma frente a Hegel

31. *Ges. Schriften* VII, 291: «Como las letras de una palabra tienen sentido la vida y la historia».

la necesidad de mantener la conciencia de la propia *finitud*?

Sin embargo, convendrá examinar este punto con algún detenimiento. Su crítica al idealismo racional de Hegel se refería meramente al apriorismo de su especulación conceptual; la infinitud interna del espíritu no despertaba en él ninguna reserva de principio, sino que se llenaba positivamente con el ideal de una razón ilustrada históricamente que maduraría así hacia la genialidad de la comprensión total. Para Dilthey la conciencia de la finitud no significaba una limitación ni un estrechamiento de la conciencia. Más bien atestiguaría la capacidad de la vida de elevarse con su energía y actividad por encima de toda barrera. En este sentido aparece en él precisamente la infinitud potencial del espíritu. Por supuesto que no es en la especulación sino en la razón histórica donde se actualiza esta infinitud. La comprensión histórica se extiende sobre todo lo que está dado históricamente y es verdaderamente universal porque tiene su sólido fundamento en la totalidad e infinitud interna del espíritu. En esto Dilthey se adhiere a la vieja doctrina que deriva la posibilidad de la comprensión de la semejanza natural entre los hombres. Entiende el mundo de las propias vivencias como mero punto de partida para una ampliación que complementa en viva trasposición la estrechez y contingencia de las propias vivencias con la infinitud de lo que le es asequible reviviendo el mundo histórico.

De este modo las barreras que impone a la universalidad de la comprensión la finitud histórica de nuestro ser son para Dilthey de naturaleza sólo subjetiva. Claro que a pesar de todo puede reconocer en ellas algo positivo que puede hacerse fecundo para el conocimiento; es en este sentido como afirma que sólo la simpatía hace posible una verdadera comprensión[32]. Pero habría que preguntarse si esto reviste una significación fundamental. Hay que constatar en primer lugar que Dilthey considera la simpatía únicamente como condición del conocimiento. Y cabe preguntar con Droysen si la simpatía, que es una forma del amor, no representa algo muy distinto de una condición afectiva del conocimiento. La simpatía forma parte de las formas de relación entre yo y tú. Desde luego que en esta clase de relaciones éticas reales opera también el conocimiento, y en esta medida se demuestra de hecho que el amor ayuda a ver[33]. Pero la simpatía es en todo caso mucho más

32. *Ibid.* V, 277.

33. Cf. sobre todo las indicaciones correspondientes en M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, 1913.

que una simple condición del conocimiento. A través de ella el tú se trasforma también. En Droysen se lee la profunda frase «así has de ser porque así te quiero: el misterio de toda educación» [34].

Cuando Dilthey habla de simpatía universal pensando en la ilustrada madurez de la edad avanzada, no se refiere sin duda a este fenómeno ético de la simpatía sino al ideal de la conciencia histórica acabada que supera por principio los límites que impone a la comprensión la casualidad subjetiva de las preferencias y de las afinidades respecto a algún objeto. En esencia Dilthey sigue aquí a Ranke, que veía en la com-pasión y con-ciencia del todo la dignidad del historiador [35]. Pero parece restringir su entronque cuando destaca como condiciones preferentes de la comprensión histórica aquéllas en que se da «un condicionamiento duradero de la propia vitalidad por el gran objeto», así como cuando ve en ellas la suma posibilidad de la comprensión [36]. Sin embargo sería erróneo entender bajo este condicionamiento de la propia vitalidad otra cosa que una condición subjetiva del conocimiento.

Algunos ejemplos lo confirmarán. Cuando Dilthey menciona la relación de Tucídides con Pericles o la de Ranke con Lutero se refiere a una vinculación congenial e intuitiva que hace espontáneamente posible para el historiador una comprensión que de otro modo sería tan difícil como laboriosa de alcanzar. Pero él considera una relación de este tipo, que en los casos excepcionales se produce de una manera genial, como asequible siempre en virtud de la metodología de la ciencia. El que las ciencias del espíritu se sirvan de los métodos comparativos es fundamentado por él explícitamente con la tarea de superar las barreras contingentes que representa el círculo de las propias experiencias y «ascender así a verdades de mayor generalidad» [37].

34. *Historik*, § 41.
35. Pero también Schleiermacher que sólo admite la validez de la senectud como modelo en forma muy restringida. Cf. la siguiente nota de Schleiermacher (tomada de W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, 417): «El malhumor de la ancianidad sobre todo frente al mundo real representa una incomprensión de la juventud y de su alegría, que tampoco se mueve en el mundo real. El rechazo de las nuevas épocas por la ancianidad forma parte de la elegía. Por eso el sentido histórico es muy necesario para alcanzar la eterna juventud, que no debe ser un don de la naturaleza sino una conquista de la libertad».
36. *Ges. Schriften* V, 278.
37. *Ibid.* VII, 99.

Y éste es uno de los puntos más discutibles de su teoría. Esencialmente la comparación presupone la libertad de la subjetividad conocedora, que dispone por igual de lo uno o de lo otro. La comparación hace las cosas explícitamente simultáneas. Y entonces se plantea la duda de si el método comparativo hace realmente justicia a la idea del conocimiento histórico. Este procedimiento, completamente habitual en ciertos ámbitos de la ciencia natural y que celebra ya triunfos en otros de las ciencias del espíritu como la lingüística, la ciencia jurídica, la ciencia del arte [38]. ¿no resulta aquí extraído de una posición subordinada de mero instrumento y elevado a un puesto de significación central para la esencia del conocimiento histórico? ¿No se corre con ello el riesgo de proporcionar a una reflexión superficial y poco vinculante una legitimación falsa? En esto no podemos menos de dar la razón al conde York cuando escribe que «la comparación es siempre estética, opera siempre con la forma» [39]; y será oportuno recordar que antes de él Hegel había desarrollado ya una crítica genial al método comparativo [40].

En cualquier caso parece claro que en principio Dilthey no considera la vinculación del hombre finito e histórico a su punto de partida como una restricción básica de las posibilidades del conocimiento espiritual-científico. La conciencia histórica tendría que realizar en sí misma una superación de la propia relatividad tal que con ello se hiciera posible la objetividad del conocimiento espiritual-científico. Y hay que preguntarse cómo se podría justificar esta pretensión sin implicar un concepto del saber absoluto, filosófico, por encima de toda conciencia histórica. Pues ¿en qué se elevaría la conciencia histórica por encima de todas las demás formas de conciencia de la historia, para que sus propios condicionamientos no necesiten afectar a su pretensión fundamental de alcanzar un conocimiento objetivo?

No podremos suponer que la marca distintiva de la conciencia histórica consista en ser realmente «saber absoluto» en sentido hegeliano, esto es, en que reúna en una autoconciencia presente el todo del espíritu devenido. Pues la concepción histórica del mundo discute precisamente la pretensión de la con-

38. Un abogado elocuente de este «método» es E. Rothacker, cuyas aportaciones propias a la cuestión atestiguan desde luego con ventaja lo contrario: la falta de método de las ocurrencias ingeniosas y de las síntesis audaces.
39. *Briefwechsel*, 1923, 193.
40. *Wissenschaft der Logik* II, 1934, 36 s.

ciencia filosófica de contener en sí la verdad entera de la historia del espíritu. Esta era la razón por la que hacía falta experiencia histórica: que la conciencia humana no es un intelecto-infinito para el que todo sea simultáneo y presente por igual. La identidad absoluta de conciencia y objeto es por principio inasequible a la conciencia histórica y finita. No le es dado desembarazarse del nexo de efectos que es la historia. Y entonces ¿en qué estribaría su distinción? ¿Cómo podría elevarse sobre sí misma y hacerse así capaz de un conocimiento histórico objetivo?

En Dilthey no se encuentra respuesta explícita a esta pregunta. Sin embargo toda su obra responde indirectamente a ella. Podría quizá formularse así: la conciencia histórica no es tanto un apagarse a sí mismo como una progresiva posesión de sí mismo, y es esto lo que distingue a la conciencia histórica de todas las demás formas del espíritu. Por indisoluble que sea el fundamento de la vida histórica sobre la cual se eleva, la conciencia histórica es capaz de comprender históricamente su propia posibilidad de comportarse históricamente.

En este sentido, y a diferencia de la conciencia del propio desarrollo victorioso hacia la conciencia histórica, no es expresión inmediata de una realidad vital. Ya no se limita a aplicar los patrones de su propia comprensión de la vida a la tradición en la que se encuentra, ni a continuar así, en ingenua apropiación de la tradición, esta misma tradición. Por el contrario, se sabe en una relación reflexiva consigo misma y con la tradición en la que se encuentra. Se comprende a sí misma desde su historia. *La conciencia histórica es una forma del autoconocimiento.*

Una respuesta como ésta podría mostrar un camino a la necesidad de determinar más profundamente la esencia del autoconocimiento. Y de hecho los —como veremos— fracasados intentos de Dilthey se encaminan finalmente a hacer comprensible «desde la vida» cómo surge la conciencia científica desde el autoconocimiento.

Dilthey parte de la vida: la vida misma está referida a la reflexión. Es a Georg Misch a quien debemos una enérgica elaboración de la tendencia hacia la filosofía de la vida en el filosofar de Dilthey. Su fundamento es que la vida misma contiene saber. Ya la mera «interiorización» que caracteriza a la vivencia contiene una especie de vuelta de la vida sobre sí misma. «El saber está ahí, unido a la vivencia sin saberlo». Esta misma reflexividad inmanente de la vida determina también el modo como según Dilthey el significado se explica

por el nexo vital. El significado sólo se conoce cuando se sale de la «caza de los objetivos». Lo que hace posible esta reflexión es el distanciamiento, una cierta lejanía respecto al nexo de nuestro propio hacer. Dilthey destaca, y sin duda con razón, que antes de toda objetivación científica lo que se forma es una concepción natural de la vida sobre sí misma. Esta se objetiviza en la sabiduría de refranes y leyendas, pero sobre todo en las grandes obras del arte, en las que «algo espiritual se desprende de su creador» [41]. Por eso el arte es un órgano especial de la comprensión de la vida, porque en sus «confines entre el saber y la acción» la vida se abre con una profundidad que no es asequible ni a la observación, ni a la meditación, ni a la teoría.

Y si la vida misma está referida a la reflexión, entonces conviene un rango especial a la pura expresión vivencial que es el arte. Pero esto no excluye que en cualquier expresión de la vida opere ya un cierto saber y en consecuencia sea reconocible una cierta verdad. Pues todas las formas de expresión que dominan la vida humana son en su conjunto conformaciones del espíritu objetivo. En el lenguaje, en las costumbres, en las normas jurídicas el individuo está ya siempre elevado por encima de su particularidad. Las grandes comunidades éticas en las que vive representan un punto fijo dentro del cual se comprende a sí mismo frente a la fluida contingencia de sus movimientos subjetivos. Precisamente la entrega a objetivos comunes, el agotarse en una actividad para la comunidad «libera al hombre de la particularidad y de lo efímero».

Frases como éstas podrían haberse encontrado también en Droysen, pero en Dilthey poseen una matización particular. En estas dos direcciones de la contemplación y de la reflexión práctica se muestra según Dilthey la misma tendencia de la vida: la «aspiración a la estabilidad» [42]. Desde esto se comprende que Dilthey pudiera entender la objetividad del conocimiento científico y de la autorreflexión filosófica como una realización suprema de la tendencia natural de la vida. Lo que aquí opera la reflexión de Dilthey no es una adaptación externa del método espiritual-científico a los procedimientos de las ciencias naturales, sino que detecta en ambas una comunidad genuina. La esencia del método experimental es elevarse por encima de la contingencia subjetiva de la observación, y con ayuda de esto se llega a conocer la regularidad de la na-

41. *Ges. Schriften* VII, 207.
42. *Ibid.,* 347.

turaleza. Las ciencias del espíritu intentan también elevarse metódicamente por encima de la contingencia subjetiva del propio punto de partida y de la tradición que le es asequible, y alcanzar así la objetividad del conocimiento histórico. La misma autorreflexión filosófica trabaja en la misma dirección en cuanto que «se hace objetiva a sí misma como hecho humano e histórico» y renuncia a la pretensión de alcanzar un conocimiento puro desde conceptos.

El nexo de vida y saber es pues para Dilthey un dato originario. Es esto lo que hace invulnerable a la posición de Dilthey frente a toda objeción que pudiera hacerse al «relativismo» histórico desde la filosofía y particularmente desde los argumentos de la filosofía idealista de la reflexión. Su fundamentación de la filosofía en el hecho más originario de la vida no pretende un nexo no contradictorio de frases que sustituyera a los sistemas de ideas de la filosofía anterior. Para la autorreflexión filosófica vale lo mismo que Dilthey hizo patente para el papel de la reflexión en la vida. Ella piensa hasta el final la propia vida, comprendiendo a la propia filosofía con una objetivación de la vida. Se convierte así en filosofía de la filosofía, pero no en el sentido ni con la pretensión del idealismo: no intenta fundamentar la única filosofía posible desde la unidad de un principio especulativo, sino que continúa simplemente el camino de la autorreflexión histórica. Y en esta medida no le afecta la objeción del relativismo.

El propio Dilthey ha tenido siempre en consideración esta objeción, y ha buscado la respuesta a la cuestión de cómo es posible la objetividad dentro de la relatividad y de cómo puede pensarse la relación de lo finito con lo absoluto. «Nuestra tarea es exponer cómo se han extendido estos conceptos relativos de valor de las diversas épocas a algo absoluto»[43]. Sin embargo en Dilthey se buscará en vano una respuesta real a este problema del relativismo, no tanto porque no encuentran la respuesta como porque ésta no era su verdadera pregunta. En el desarrollo de la autorreflexión histórica que le llevaba de relatividad en relatividad, él se supo siempre en camino hacia lo absoluto. En este sentido Ernst Troeltsch ha resumido perfectamente el trabajo de toda la vida de Dilthey en su frase «de la relatividad a la totalidad». La fórmula literal de Dilthey era «ser conscientemente un ser condicionado»[44], fórmula orientada abiertamente contra la pretensión de la filosofía de la re-

43. *Ibid.,* 290.
44. *Ibid.* V, 364.

flexión de dejar atrás todas las barreras de la finitud en el ascenso a lo absoluto e infinito del espíritu y en la realización y verdad de la autoconciencia. Sin embargo, toda su incansable reflexión sobre la objeción del «relativismo» muestra que no podía mantener por entero la consecuencia de su filosofía de la vida frente a la filosofía de la reflexión del idealismo. De otro modo hubiera tenido que reconocer en la objeción del relativismo el «intelectualismo» al que su propio punto de partida en la inmanencia del saber en la vida pretendía minar la base.

Esta ambigüedad tiene su fundamento último en la falta de unidad interna de su pensamiento, en el residuo de cartesianismo inherente a su punto de partida. Sus reflexiones epistemológicas sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu no son del todo congruentes con su enraizamiento en la filosofía de la vida. En sus notas más tardías se encuentra un testimonio elocuente. Dilthey exigirá a toda fundamentación filosófica que sea extensible a todo campo en el que «la conciencia se haya sacudido toda autoridad e intente llegar a un saber válido desde el punto de vista de la reflexión y de la duda» [45]. Esta frase parece una afirmación inocente sobre la esencia de la ciencia y de la filosofía en la edad moderna. No se puede menos de percibir una resonancia cartesiana. Sin embargo, la aplicación de esta frase va en una dirección muy distinta, cuando Dilthey continúa: «En todas partes la vida lleva a reflexionar sobre lo que hay en ella, y la reflexión a la duda, y sólo si la vida quiere afirmarse frente a ésta, entonces y sólo entonces puede el pensamiento acabar en saber válido». Aquí no son ya los prejuicios filosóficos los que tienen que ser superados al estilo de Descartes, sino que se trata de realidades de la vida, de tradiciones en las costumbres, en la religión y en el derecho positivo que quedan desintegrados por la reflexión y necesitan de una nueva ordenación [46]. Cuando Dilthey habla aquí de saber y reflexión no se refiere a la inmanencia general del saber en la vida, sino a un *movimiento orientado frente a la vida*. La tradición de costumbre, religión y derecho reposa, sin embargo, a su vez, en un saber de la vida sobre sí misma. Incluso hemos visto que en la entrega a la tradición, en la que ciertamente está involucrado algún saber, se realiza el ascenso del individuo al espíritu objetivo. Concederemos gustosos a Dilthey que la influencia del pensamiento sobre la vida «surge de la necesidad interna de estabilizar en medio del cambiar incesante de las

45. *Ibid.* VII, 6.
46. *Ibid.,* 6.

percepciones sensoriales, de los deseos y sentimientos, algo fijo y estable que haga posible un modo de vida continuado y unitario»[47]. Pero este rendimiento del pensar es inmanente a la vida y se realiza en las objetivaciones del espíritu, que, bajo la forma de costumbre, derecho y religión, sustentan al individuo en la medida en que éste se entrega a la objetividad de la sociedad. El que respecto a esto haya que adoptar «el punto de vista de la reflexión y de la duda» y el que este trabajo se realice (únicamente) «en todas las formas de reflexión científica» no se compagina en absoluto con las ideas de la filosofía de la vida de Dilthey[48]. Aquí se describe más bien el ideal específico de la ilustración científica, que no concuerda con la reflexión inmanente a la vida, del mismo modo que es precisamente el «intelectualismo» de la Ilustración contra lo que se orienta la fundamentación diltheyana en el hecho de la filosofía de la vida.

En realidad hay muchas formas de certeza. Aquélla que se busca a través de un cercioramiento pasado por la duda es distinta de esa certeza vital inmediata de que se revisten todos los objetivos y valores de la conciencia humana cuando elevan una pretensión de incondicionalidad. Pero aún hay que distinguir mejor de esta certeza alcanzada en la vida misma aquélla que es propia de la ciencia. La certeza científica tiene siempre un rasgo cartesiano. Es el resultado de una metodología crítica que intenta retener sólo lo indudable. En este sentido esta certeza no procede de la duda y de su superación, sino que se adelanta desde un principio a la posibilidad de sucumbir a la duda. Así como en Descartes y su conocida meditación sobre la duda se propone una duda artificial e hiperbólica —como un experimento— que lleve al *fundamentum inconcussum* de la ciencia, la ciencia metódica pone en duda fundamentalmente todo aquello sobre lo que es posible dudar, con el fin de llegar por este camino a resultados seguros.

47. *Ibid.*, 3.

48. A esto ha apuntado también G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, 295 y sobre todo 312 s. Misch distingue entre el hacerse consciente y el hacer consciente. La reflexión filosófica sería ambas cosas simultáneamente, pero Dilthey intentaría erróneamente una transición continuada de lo uno a lo otro. «La orientación esencialmente *teórica* hacia la objetividad no puede extraerse únicamente del concepto de la objetivación de la vida» (298). La presente investigación da a esta crítica de Misch un perfil algo distinto descubriendo ya en la hermenéutica romántica el cartesianismo que hace en este punto ambiguo el razonamiento de Dilthey.

Es característico de la problemática diltheyana de la fundamentación de las ciencias del espíritu que no distingue entre esta duda metódica y las dudas que «aparecen solas». La certeza de las ciencias significa para él la perfección de la certeza vital. Pero esto no quiere decir que no entendiera la incertidumbre de la vida en la plena pujanza de la concreción histórica. Al contrario, cuanto más se introducía en la ciencia moderna percibía con tanta más fuerza la tensión entre su procedencia de la tradición cristiana y los poderes históricos liberados por la vida moderna. La necesidad de algo estable tiene en Dilthey el carácter de una extraordinaria necesidad de protección frente a las tremendas realidades de la vida. Pero espera la superación de la incertidumbre y de la inseguridad de la vida menos de esta estabilización que proporciona la experiencia de la vida que de la ciencia.

La forma cartesiana de alcanzar la seguridad por la duda es, para Dilthey, de evidencia inmediata en cuanto que él mismo es un hijo de la Ilustración. Este «sacudirse las autoridades» de que habla no responde sólo a la necesidad epistemológica de fundamentar las ciencias naturales, sino que concierne también al saber de valores y objetivos. Tampoco éstos son ya para él un todo fuera de duda, compuesto de tradición, costumbre, derecho y religión, sino que «también aquí el espíritu tiene que producir por sí mismo un saber válido» [49].

El proceso privado de secularización que condujo al Dilthey estudiante de teología hacia la filosofía coincide así con el proceso mundial de la génesis de las ciencias modernas. Igual que la investigación natural moderna no considera la naturaleza como un todo comprensible sino como un acontecimiento extraño al yo, en cuyo decurso ella introduce una luz limitada pero fiable y cuyo dominio se hace así posible, del mismo modo el espíritu humano que busca protección y seguridad debe oponer a la «insondabilidad» de la vida, a este «rostro temible», la capacidad formada científicamente de la comprensión. Esta debe abrir la vida en su realidad sociohistórica tan por completo que, a pesar de la insondabilidad de la vida, el saber proporcione protección y seguridad. *La Ilustración se realiza como ilustración histórica.*

Desde esto podrá entenderse mejor lo que vincula a Dilthey con la hermenéutica romántica [50]. Con su ayuda consigue ve-

49. *Ges. Schriften* VII, 6.
50. En los materiales que dejó Dilthey relativos al *Aufbau* (vol. VII) pudo introducirse inopinadamente un texto original de Schleiermacher,

lar la diferencia entre la esencia histórica de la experiencia y la forma de conocimiento de la ciencia, o mejor, poner en consonancia la forma de conocimiento de las ciencias del espíritu con los patrones metodológicos de las de la naturaleza. Ya hemos visto más arriba que lo que le llevó a esto no fue una adaptación externa. Ahora podemos reconocer que no lo logró sin descuidar la propia y esencial historicidad de las ciencias del espíritu. Esto aparece muy claro en el concepto de objetividad que retiene para ellas; como ciencia tiene que ponerse a la altura de la objetividad válida en las ciencias de la naturaleza. Por eso gusta Dilthey de emplear el término «resultados» y de demostrar con su descripción de los métodos espiritual-científicos su igualdad de rango con las ciencias de la naturaleza. Para esto la hermenéutica romántica se le ofrecía tanto más convenientemente cuanto que, como ya hemos visto, ésta no tenía en cuenta la esencia histórica de la experiencia. Presuponía que el objeto de la comprensión es el texto que hay que descifrar y comprender en su propio sentido. El encuentro con el texto es para ella un autoencuentro del espíritu. Todo texto es tan extraño como para representar una tarea, pero tan familiar como para poder mantener su esencial resolubilidad aun cuando no se sepa de un texto sino que es texto, escritura, espíritu.

Como ya vimos en Schleiermacher, el modelo de su hermenéutica es la comprensión congenial que se alcanza en la relación entre el yo y el tú. La comprensión de los textos tiene las mismas posibilidades de adecuación total que la comprensión de un tú. La idea del autor puede leerse directamente de su texto. El intérprete es absolutamente coetáneo con su autor. Tal es el triunfo del método filológico: concebir el espíritu pasado como presente, el espíritu extraño como familiar. Dilthey está intensamente penetrado de este triunfo. Sobre él pone los cimientos de la dignidad de las ciencias del espíritu. Igual que el conocimiento natural-científico examina algo presente en relación a una explicación que debe encontrarse en ello, así también examina el científico espiritual sus textos.

Con ello Dilthey entiende haber cumplido la tarea que consideró suya de justificar epistemológicamente las ciencias del espíritu pensando el mundo histórico como un texto que hay

la p. 225 de *Hermeneutik*, que Dilthey había publicado ya en el apéndice a su biografía de Schleiermacher; es un testimonio indirecto de que Dilthey no llegó a superar realmente su entronque romántico. En general es difícil distinguir en él lo que es resumen de otros y lo que es exposición propia.

que descifrar. Llegaba así a una consecuencia que, como ya hemos visto, la escuela histórica nunca quiso admitir por completo. Es verdad que Ranke designa el desciframiento de los jeroglíficos de la historia como la tarea sagrada del historiador. Pero el que la realidad histórica represente un rastro de sentido tan puro que baste con descifrarlo como si fuera un texto, esto no se corresponde realmente con las tendencias más profundas de la escuela histórica. Dilthey, el intérprete de esta concepción histórica del mundo, se vio sin embargo obligado a esta consecuencia (como también Ranke y Droysen en algún momento) en la medida en que la hermenéutica le estaba sirviendo de modelo. El resultado fue que al final la historia quedó reducida a historia del espíritu, reducción que Dilthey admite de hecho en su media negación y media afirmación de la filosofía hegeliana del espíritu. Mientras la hermenéutica de Schleiermacher reposaba sobre una abstracción metodológica artificial que intentaba producir una herramienta universal para el espíritu, pero se proponía como objetivo dar expresión, con ayuda de esta herramienta, a la fuerza salvadora de la fe cristiana, para la fundamentación de las ciencias del espíritu por Dilthey la hermenéutica era más que un instrumento. Era el *medium* universal de la conciencia histórica, para la cual no hay otro conocimiento de la verdad que el comprender la expresión, y en la expresión la vida. Todo en la historia es comprensible, pues todo en ella es texto. «Como las letras de una palabra, también la vida y la historia tienen un sentido» [51]. De este modo Dilthey acaba pensando la investigación del pasado histórico *como desciframiento y no como experiencia histórica.*

Es indudable que con esto no se hacía justicia a la verdad de la escuela histórica. La hermenéutica romántica y el método filológico sobre los que se eleva la historia no bastan como base para ella; tampoco es suficiente el concepto del procedimiento inductivo tomado por Dilthey de las ciencias naturales. La experiencia histórica tal como él la entiende en el fondo no es un procedimiento, y no le es propio el anonimato de un método. Cierto que se pueden deducir de ella reglas generales de la experiencia, pero su valor metodológico no será el de un conocimiento de leyes bajo las cuales se dejen subsumir unívocamente los casos que aparezcan. Las reglas de la experiencia requieren más bien un uso experimentado y en el fondo sólo son lo que son en este uso personal. Cara a esta situación hay que admitir que el conocimiento espiritual-científico no es el

51. *Ges. Schriften* VII, 291.

de las ciencias inductivas, sino que posee una objetividad muy distinta y se adquiere también de una forma muy distinta. La fundamentación de las ciencias del espíritu en la filosofía de la vida por Dilthey, así como su crítica a todo dogmatismo, incluido el empirista, había intentado hacer valer precisamente esto. Pero el cartesianismo epistemológico, al que no logra escapar, acaba siendo el más fuerte, y la historicidad de la experiencia histórica no llega a ser realmente determinante. A Dilthey no se le escapa la significación que tiene la experiencia vital tanto individual como general para el conocimiento espiritual-científico; pero ni lo uno ni lo otro alcanza en él más que una determinación privativa. Son inducción ametódica e incapaz de verificación, que apunta ya a la inducción metódica de la ciencia.

Si recordamos ahora el estado de la autorreflexión espiritual-científica del que habíamos partido, reconoceremos que la aportación de Dilthey es particularmente característica. La escisión interna que domina sus esfuerzos nos hace patente hasta qué punto es intensa la coacción que ejerce el pensamiento metódico de la ciencia moderna, y que la tarea no puede ser otra que describir más adecuadamente la experiencia operante en las ciencias del espíritu y la objetividad que en ellas puede alcanzarse.

8

Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica

1. El concepto de la vida en Husserl y en York

Está en la lógica de las cosas el que para la tarea que se nos plantea el idealismo especulativo ofrezca mejores posibilidades que Schleiermacher y la hermenéutica que toma pie en él. Pues en el idealismo especulativo el concepto de lo dado, de la positividad, había sido sometido a una profunda crítica, y a ella había intentado Dilthey apelar para su filosofía de la vida. En palabras suyas:

> ¿Cómo caracteriza Fichte el comienzo de algo nuevo? Porque parte de la contemplación intelectual del yo, pero considera a éste no como una sustancia, un ser, un dato, sino que precisamente a través de esta contemplación, de este esforzado profundizar del yo en sí mismo, lo concibe como vida, actividad, energía, y muestra en él en consecuencia conceptos energéticos como oposición, realización [1].

Del mismo modo Dilthey acaba reconociendo en el concepto hegeliano del espíritu la vitalidad de un genuino concepto histórico [2]. Y en la misma dirección se mueven algunos de sus contemporáneos, como ya hemos destacado en el análisis del

1. W. Dilthey, *Ges. Schriften* VII, 333.
2. *Ibid.,* 148.

concepto de vivencia: Nietzsche, Bergson —éste tardío seguidor de la crítica romántica contra la forma de pensar de la mecánica— y Georg Simmel. Ahora bien, sólo Heidegger ha llegado a hacer consciente de una manera general la radical exigencia que se plantea al pensamiento con la inadecuación del concepto de sustancia para el ser y el conocimiento históricos [3]. Sólo a través de él alcanza vía libre la intención filosófica de Dilthey. Heidegger toma pie para su trabajo en la investigación de la intencionalidad por la *Fenomenología* de Husserl, que representa la ruptura más decisiva en la medida en que no es el platonismo extremo que imaginaba Dilthey [4].

Al contrario, cuanto mejor se comprende el lento crecimiento de la idea husserliana a través de la evolución de su gran tarea, se va haciendo más claro que con el tema de la intencionalidad se inicia una crítica cada vez más radical al «objetivismo» de la filosofía anterior —también de Dilthey [5]—, que había de culminar en la pretensión de que «la fenomenología intencional ha llevado por primera vez el espíritu como espíritu al campo de la experiencia sistemática y de la ciencia, y ha dado con ello un giro total a la tarea del conocimiento. La universalidad del espíritu absoluto comprende todo el ser en una historicidad absoluta en la cual se incluye la naturaleza como una construcción del espíritu» [6]. No es casual que el

3. Frente a mis propias ideas, Heidegger habla ya en 1923 con admiración de los escritos tardíos de G. Simmel. Que esto es no sólo un reconocimiento general de la personalidad filosófica de Simmel, sino que apunta también a cuestiones de contenido en las que Heidegger tomó impulso se hará patente para cualquiera que lea hoy día el primero de los cuatro *Metaphysische Kapitel* que reúnen bajo el título *Lebensanschauung* la idea de la tarea filosófica que tuvo un G. Simmel consagrado sólo después de su muerte. Dice por ejemplo: «La vida es realmente pasado y futuro»; califica a la «trascendencia de la vida como lo realmente absoluto», y el artículo concluye: «Sé muy bien cuáles son las dificultades lógicas que se oponen a la expresión conceptual de este modo de mirar la vida. He intentado formularlo con plena conciencia del peligro lógico, ya que *probablemente* se alcanza aquí el estrato en el que las dificultades lógicas no recomiendan sin embargo un simple silencio; es el estrato del que se nutre la raíz metafísica de la lógica misma».

4. Cf. la crítica de Natorp a las *Ideen* (1914) de Husserl, en *Logos*, 1917, así como el siguiente texto del propio Husserl en una carta privada a Natorp el 29-6-1918: «y aún quisiera destacar que hace ya más de un decenio que yo superé la etapa del platonismo estático y planteé como tema básico de la fenomenología la idea de la génesis trascendental». En esta misma dirección apunta la nota de O. Becker en el homenaje a Husserl, p. 39.

5. *Ges. Schriften* VI, 344.

6. *Ibid.*, 346.

espíritu se oponga aquí como lo único absoluto, esto es, no relativo, a la relatividad de todo lo que se le manifiesta; Husserl mismo reconoce la continuidad entre su fenomenología y el planteamiento trascendental de Kant y de Fichte:

> Pero hay que añadir que el idealismo alemán que parte de Kant estuvo desde un principio apasionadamente preocupado por superar una ingenuidad que se había hecho ya muy sensible (sc. del objetivismo) [7].

Estas declaraciones del Husserl tardío pueden estar ya motivadas por la confrontación con *El ser y el tiempo*, pero les preceden innumerables intentos de Husserl que demuestran que éste tenía siempre presente la aplicación de sus ideas a los problemas de las ciencias del espíritu históricas. No es éste por lo tanto un punto de conexión superficial con el trabajo de Dilthey (o con el de Heidegger más tarde), sino la consecuencia de su propia crítica a la psicología objetivista y al objetivismo de la filosofía anterior. Esto se hace completamente claro a partir de la publicación de las *Ideen* II [8].

A la luz de estas consideraciones parece conveniente explicitar el lugar de la fenomenología de Husserl en nuestras consideraciones.

El momento en que Dilthey enlaza con las investigaciones lógicas de Husserl afecta sin duda al tema nuclear. Husserl mismo admite [9] que el trabajo de toda su vida está dominado, desde las *Investigaciones lógicas*, por el *a priori* de la correlación de objeto de la experiencia y forma de los datos. Ya en la quinta investigación lógica desarrolla la peculiaridad de las vivencias intencionales y distingue la conciencia, tal como él la convierte en tema de la investigación, como «vivencia intencional» (así dice el título del segundo capítulo), de la unidad real de la conciencia de las vivencias y de su percepción interna. En este sentido ya entonces la conciencia no es para él un «objeto» sino una atribución esencial: he aquí el punto que tan evidente resultaba para Dilthey. Lo que se manifestaba en el examen de esta atribución era una primera superación del «objetivismo» en cuanto que, por ejemplo, el significado de las palabras no puede seguir siendo confundido con el contenido psíquico real de la conciencia, o sea, con las representaciones asociativas que despierta una palabra. La intención significativa y el cumpli-

7. *Ibid.*, 339 y 271.
8. *Husserliana* IV, 1952.
9. *Op. cit.*, VI, 169, nota 1.

miento significativo pertenecen esencialmente a la unidad del significado, e igual que los significados de los términos que empleamos, todo ser que tenga validez para mí posee correlativamente y con necesidad esencial «una generalidad ideal, la de los modos reales y posibles de estar dadas las cosas que poseen experiencia» [10].

Con esto se ganaba la idea de la «fenomenología», esto es, la desconexión de toda forma de «poner el ser» y la investigación de los modos subjetivos de estar dadas las cosas, y se hacía de esto el programa universal de trabajo, encaminado a hacer comprensible toda objetividad, todo sentido óntico. Sin embargo, también la subjetividad humana posee validez óntica. En consecuencia debe ser considerada también como «fenómeno», es decir, también ella debe ser investigada en toda la variedad de sus modos de estar dada. Esta investigación del yo como fenómeno no es «percepción interna» de un yo real, pero tampoco es mera reconstrucción del «ser consciente», es decir, remisión de los contenidos de la concienia a un polo trascendental del yo (Natorp) [11], sino un tema muy diferenciado de la reflexión trascendental. Frente al mero estar dado de los fenómenos de la conciencia objetiva, de un estar dado en vivencias intencionales, esta reflexión representa la aparición de una nueva dimensión. Pues hay un modo de estar dado que no es a su vez objeto de actos intencionales. Toda vivencia implica horizontes anteriores y posteriores y se funde en última instancia con el *continuum* de las vivencias presentes de antes y después, en la unidad de la corriente vivencial.

Las investigaciones de Husserl dedicadas a la constitución de la conciencia del tiempo proceden de la necesidad de comprender el modo de ser de esta corriente y de incluir así la subjetividad en la investigación intencional de la correlación. Desde ahora toda otra investigación fenomenológica se entenderá como investigación de la constitución de unidades de y en la conciencia del tiempo, las cuales presuponen a su vez la constitución de esta conciencia temporal. Con ello se hace claro que el carácter único de la vivencia —por mucho que mantenga su significado metódico como correlato intencional de una validez de sentido constituida— no es ya un dato fenomenológico último. Toda vivencia intencional implica más bien un horizonte vacío de dos caras, constituido por aquello a lo

10. *Ibid.*
11. *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, 1888; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*, 1912.

que la vivencia no se refiere pero a lo que en cualquier momento puede orientarse esencialmente una referencia actual, y en último extremo es evidente que la unidad de la corriente vivencial abarca el todo de tales vivencias tematizables. Por eso la constitución de la temporalidad de la conciencia está en el fondo y es soporte de toda problemática de constitución. La corriente vivencial posee el carácter de una conciencia universal del horizonte, del cual realmente sólo están dados momentos individuales —como vivencias—.

El concepto y el fenómeno del *horizonte* posee un significado fundamental para la investigación fenomenológica de Husserl. Con este concepto, que nosotros también tendremos ocasión de emplear, Husserl intenta acoger el paso de toda intencionalidad limitada de la referenia a la continuidad básica del todo. Un horizonte no es una frontera rígida sino algo que se desplaza con uno y que invita a seguir entrando en él. De este modo a la intencionalidad «horizóntica» que constituye la unidad de la corriente vivencial le corresponde una intencionalidad horizóntica igualmente abarcante por el lado de los objetos. Pues todo lo que está dado como ente, está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte del mundo. En su retractación en *Ideen* I Husserl destaca en explícita autocrítica que en aquella época (1913) no había comprendido todavía suficientemente el significado del fenómeno del mundo [12]. La teoría de la reducción trascendental que había publicado en las *Ideen* tenía que complicarse así más y más. Ya no podía bastar la mera cancelación de la validez de las ciencias objetivas, pues también en la realización de la *epokhé*, en la superación de la manera como el conocimiento científico pone el ser, el mundo mantiene su validez como dado previamente. Y en esta medida la autorreflexión epistemológica que se pregunta por el *a priori*, por las verdades eidéticas de las ciencias, no es suficientemente radical.

Este es el punto en el que Husserl podía suponerse hasta cierto punto en consonancia con las intenciones de Dilthey. Dilthey había combatido de un modo análogo el criticismo de los neokantianos porque no le satisfacía el retroceso al sujeto epistemológico. «En las venas del sujeto conocedor que construyeron Locke, Hume y Kant no corre verdadera sangre» [13]. El

12. *Husserliana* III, 390: «El gran error de partir del mundo natural (sin caracterizarlo como mundo)» (1922), y la autocrítica más extensa en III, 399 (1929). El concepto de «horizonte» y de la conciencia horizóntica obedece también, según *Husserliana* VI, 267, al estímulo del concepto de *fringes* de W. James.
13. *Ges. Schriften* I, XVIII.

propio Dilthey retrocede hasta la unidad de la vida, al «punto de vista de la vida», y de una forma muy parecida la «vida de la conciencia» de Husserl —la palabra parece tomada de Natorp— es ya un índice de la futura tendencia a estudiar no sólo vivencias individuales de la conciencia sino también las intencionalidades ocultas, anónimas e implícitas de la conciencia, haciendo así comprensible el todo de cualquier validez óntica objetiva. Más tarde a esto se le llamará ilustrar los rendimientos de la «vida productiva».

El que Husserl tenga presente en todo momento el «rendimiento» de la subjetividad trascendental responde sencillamente a la tarea de la investigación fenomenológica de la constitución. Pero lo que es significativo respecto a su verdadero propósito es que ya no habla de conciencia, ni siquiera de subjetividad, sino de «vida». Pretende retroceder, más atrás de la actualidad de la conciencia referente y también más atrás de la potencialidad de la connotación hasta la universalidad de una producción que es la única que puede medir la universalidad de lo producido, esto es, de lo constituido en su validez. Es una intencionalidad básicamente *anónima*, no producida ya nominalmente por nadie, la que constituye el horizonte del mundo que lo abarca todo. En consciente contrapropuesta a un concepto del mundo que abarca el universo de lo que es objetivable por las ciencias, Husserl llama a este concepto fenomenológico del mundo «mundo vital», es decir, el mundo en el que nos introducimos por el mero vivir nuestra actitud natural, que no nos es objetivo como tal, sino que representa en cada caso el suelo previo de toda experiencia. Este horizonte del mundo está presupuesto también en toda ciencia y es por eso más originario que ellas. Como fenómeno horizóntico este «mundo» está esencialmente referido a la subjetividad, y esta referencia significa al mismo tiempo que «tiene su ser en la corriente de los "en cada caso"» [14]. El mundo vital se encuentra en un movimiento de constante relativización de la validez.

Como se verá, el concepto de *mundo vital* se opone a todo objetivismo. Es un concepto esencialmente histórico, que no se refiere a un universo del ser, a un «mundo que es». Ni siquiera la idea infinita de un mundo verdadero tiene sentido si se parte del proceso infinito de los mundos humano-históricos en la experiencia histórica. Cierto que se puede preguntar por la estructura de lo que abarca a todos los contextos experi-

14. *Husserliana* VI, 148.

mentados alguna vez por los hombres, que representa con ello la posible experiencia del mundo como tal; en este sentido puede desde luego hablarse de una ontología del mundo. Una ontología del mundo de este tipo seguiría siendo, sin embargo, muy distinta de lo que podrían producir las ciencias naturales si se las piensa en el estadio más acabado. Representaría una tarea filosófica que convertiría en objeto la estructura esencial del mundo. Pero *mundo vital* hace referencia a otra cosa, al todo en el que entramos viviendo los que vivimos históricamente. Y aquí no se puede evitar ya la conclusión de que, cara a la historicidad de la experiencia implicada en ella, la idea de un universo de posibles mundos vitales históricos es fundamentalmente irrealizable. La infinitud del pasado, pero sobre todo el carácter abierto del futuro histórico no es conciliable con esta idea del universo histórico. Husserl saca explícitamente esta conclusión sin retroceder ante el «fantasma» del relativismo [15].

Es claro que el mundo vital es siempre al mismo tiempo un mundo comunitario que contiene la coexistencia de otros. Es el mundo personal, y tal mundo personal está siempre presupuesto como válido en la actitud natural. Pero ¿cómo se fundamenta esta validez partiendo de un rendimiento de la subjetividad? Esta es la tarea más difícil que se plantea al análisis fenomenológico de la constitución, y Husserl ha reflexionado incansablemente sobre sus paradojas. ¿Cómo puede surgir en el «yo puro» algo que no posea validez de objeto, sino que quiere ser ello mismo «yo»?

El postulado básico del idealismo «radical» de retroceder siempre a los actos constituyentes de la subjetividad trascendental tiene que ilustrar evidentemente la conciencia horizóntica universal «mundo», y sobre todo la intersubjetividad de este mundo, aunque lo así constituido, el mundo como lo que es común a muchos individuos, abarque a su vez a la subjetividad. La reflexión trascendental que pretende superar toda validez mundanal y todo dato previo de cuanto sea distinto de ella está obligada a pensarse a sí misma como circundada por el mundo vital. El yo que reflexiona sabe que vive en determinaciones de objetivos respecto a los cuales el mundo vital es la base y fundamento. En este sentido la tarea de una constitución del mundo vital (igual que la de la intersubjetividad) es paradójica. Pero Husserl considera que todo esto son paradojas sólo aparentes.

Está convencido de que para deshacerlas basta mantener en forma verdaderamente consecuente el sentido trascendental de

15. *Ibid.*, 501.

la reflexión fenomenológica y no tenerle miedo al coco de un solipsismo trascendental. En vista de esta clara tendencia de las ideas husserlianas me parecería erróneo acusar a Husserl de ambigüedad en el concepto de la constitución, atribuirle un ten con ten entre determinación de sentido y creación [16]. El mismo asegura haber superado por completo en el curso de su pensamiento el miedo a cualquier idealismo generativo. Su teoría de la reducción fenomenológica pretende más bien llevar a término por primera vez el verdadero sentido de este idealismo. La subjetividad trascendental es el «yo originario» y no «un yo». Para ella el suelo del mundo previo está ya superado. Ella es lo absolutamente no relativo, aquello a que está referida toda relatividad, incluida la del yo investigador.

Sin embargo, ya en Husserl se detecta un momento que de hecho amenaza siempre con saltar este marco. Su posición es en verdad algo más que una mera radicalización del idealismo trascendental, y este *plus* queda bien caracterizado por la función que desempeña en él el concepto de «vida». «Vida» no es sólo el «ir viviendo» de la actitud natural. «Vida» es también por lo menos la subjetividad trascendentalmente reducida que es la fuente de toda objetivación. Bajo el título de «vida» se acoge, pues, lo que Husserl destaca como contribución propia a la crítica de la ingenuidad objetivista de toda la filosofía anterior. A sus ojos esta contribución consiste en haber desvelado el carácter aparente de la controversia epistemológica habitual entre idealismo y realismo y en haber tematizado por su parte la atribución interna de subjetividad y objetividad [17]. Es así como se explica el giro de «vida productiva». «La consideración radical del mundo es pura y sistemática consideración interior de la subjetividad que se exterioriza a sí misma en el "fuera" [18]. Es como la unidad de un organismo vivo que se puede observar y analizar desde fuera, pero que sólo se puede comprender si se retrocede hasta sus raíces ocultas...» [19]. El mismo comportamiento mundano del sujeto tampoco es comprensible en las vivencias conscientes y en su intencionalidad, sino en los «rendimientos» anónimos de la vida. La comparación del organismo que aduce aquí Husserl es algo más que

16. Como E. Fink en su conferencia *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative*, en *Problèmes actuels de la phénoménologie*, 1952.
17. *Husserliana* VI, 265 s.
18. *Ibid.*, 116.
19. No se entiende cómo pretenden mantenerse frente a este veredicto de intención *metodológica* los nuevos intentos de enfrentar el ser de la «naturaleza» con la historicidad.

un símil. Como él mismo dice explícitamente, se puede tomar perfectamente al pie de la letra.

Si se persiguen estas y otras indicaciones lingüísticas y conceptuales parecidas que se encuentran aquí y allá en Husserl, se ve uno acercado al concepto especulativo de la «vida» del idealismo alemán. Lo que Husserl quiere decir es que no se debe pensar la subjetividad como opuesta a la objetividad, porque este concepto de subjetividad estaría entonces pensado de manera objetivista. Su fenomenología trascendental pretende ser en cambio una «investigación de correlaciones». Pero esto quiere decir que lo primario es la relación, y que los «polos» en los que se despliega están circunscritos por ella, del mismo modo que lo vivo circunscribe todas sus manifestaciones vitales en la unidad de su ser orgánico. Cómo escribe Husserl en relación con Hume:

> La ingenuidad de la manera habitual de hablar de la «objetividad» que excluye por completo a la subjetividad que experimenta y conoce, a la única que produce de una manera verdaderamente concreta; la ingenuidad del científico de la naturaleza y del mundo en general, que es ciego para el hecho de que todas las verdades que él gana como objetivas y aún el propio mundo objetivo que es el sustrato de sus fórmulas, es el *constructo de su propia vida*, que se ha formado en él mismo; esta ingenuidad deja de ser posible en cuanto se introduce la *vida* como objeto de consideración [20].

El papel que desempeña aquí el concepto de la vida tiene una clara correspondencia en las investigaciones de Dilthey sobre el nexo vivencial. Del mismo modo que Dilthey no partía allí de la vivencia más que para ganar el concepto del nexo psíquico, Husserl muestra la unidad de la corriente vivencial como previa y esencialmnte necesaria frente a la individualidad de las vivencias. La investigación temática de la vida de la conciencia está obligada a superar, igual que en Dilthey, la vivencia individual como punto de partida. En esta medida existe entre ambos pensadores una estrecha comunidad. Los dos se remiten a la concreción de la vida.

Sin embargo, queda la duda de si ambos llegan a hacer justicia a las exigencias especulativas contenidas en el concepto de la vida. Dilthey pretende derivar la construcción del mundo histórico a partir de la reflexividad que es inherente a la vida, mientras Husserl intenta derivar la constitución del mundo histórico a partir de la «vida de la conciencia». Y habría que

20. *Husserliana* VI, 99.

preguntarse si en ambos casos el auténtico contenido del concepto de vida no queda ignorado al asumir el esquema epistemológico de una derivación a partir de los datos últimos de la conciencia. Lo que suscita esta cuestión es sobre todo las dificultades que plantean el problema de la intersubjetividad y la comprensión del yo extraño. En esto aparece una misma dificultad tanto en Husserl como en Dilthey. Los datos inmanentes de la conciencia examinada reflexivamente no contienen el tú de manera directa y originaria. Husserl tiene toda la razón cuando destaca que el tú no posee esa especie de trascendencia inmanente que revisten los objetos del mundo de la experiencia interna. Pues todo tú es un *alter ego*, es decir, es comprendido desde el ego y no obstante es comprendido como libre de él y tan autónomo como el mismo ego. Husserl ha intentado en laboriosas investigaciones ilustrar la analogía de yo y tú —que Dilthey interpreta de una manera puramente psicológica con la analogía de la empatía— por el camino de la intersubjetividad de un mundo compartido. Fue suficientemente consecuente como para no restringir lo más mínimo la primacía epistemológica de la subjetividad trascendental. Sin embargo, el recurso ontológico es en él el mismo que en Dilthey. El «otro» aparece al principio como objeto de la percepción, que más tarde «se convierte» por empatía en un tú. Cierto que en Husserl este concepto de la empatía tiene una referencia puramente trascendental [21]; no obstante, está orientado desde la interiorización de la autoconciencia y no explicita la orientación según el ámbito funcional de la vida [22], que tan ampliamente rebasa a la conciencia y al que él mismo pretende haberse remitido.

En realidad el contenido especulativo del concepto de vida en ambos autores queda sin desarrollar. Dilthey pretende sólo oponer polémicamente el punto de vista de la vida al pensamiento metafísico, y Husserl no tiene la más mínima noción de la conexión de este concepto con la tradición metafísica, en particular con el idealismo especulativo.

En este punto resulta sorprendentemente actual el escrito recién publicado, y lamentablemente muy fragmentario, del

21. Es mérito de la tesis doctoral de D. Sinn, *Die transzendentale Intersubjektivität mit ihren Seinshorizonten bei E. Husserl*, Heidelberg 1958, haber reconocido el sentido metodológico trascendental del concepto de la *Einfühlung* (empatía) que soporta la constitución de la intersubjetividad, cosa que había escapado a A. Schuetz, *Das Problem des transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*: Philos. Rundschau V (1957).

22. Me refiero aquí a las amplias perspectivas que ha abierto el concepto de *Gestaltkreis* (ámbito de la configuración) de V. von Weizsäcker.

conde York[23]. Aunque Heidegger se había referido explícitamente a las geniales indicaciones de este interesante personaje y había reconocido a sus ideas una cierta primacía sobre los trabajos de Dilthey, a pesar de todo está contra él el hecho de que Dilthey dejó una obra ingente, mientras que las manifestaciones epistolares del conde no llegan a desarrollar nunca un nexo realmente sistemático. Sin embargo, este último escrito procedente de sus años más avanzados y ahora por fin editado da un vuelco a esta situación. Aunque se trate de un fragmento, su intención sistemática está desarrollada con suficiente consecuencia como para que ya no queden dudas sobre el topos teórico de este intento.

Este escrito lleva a cabo exactamente lo que echábamos en falta en Dilthey y Husserl: entre el idealismo especulativo y el nuevo nivel de experiencia de su siglo se tiende un puente en el sentido de que el concepto de la vida es desarrollado en ambas direcciones como el más abarcante. El análisis de la vitalidad que constituye el punto de partida de York, por especulativo que suene, incluye el pensamiento natural-científico del siglo, y explícitamente el concepto de la vida de Darwin. Vida es autoafirmación. Esta es la base. La estructura de la vitalidad consiste en analizar[24], esto es, afirmarse a sí mismo como unidad en la partición y articulación de sí mismo. Pero el analizar se muestra también como la esencia de la autoconciencia, pues aún cuando ésta se está constantemente auto-dirimiendo en ella misma y lo otro, se mantiene sin embargo —como ser vivo— en el juego y contrajuego de éstos sus factores constitutivos. De ella puede decirse lo que de toda la vida, que es prueba, experimento.

> Espontaneidad y dependencia son los caracteres básicos de la conciencia, son constitutivos en el ámbito tanto de la articulación somática como de la psíquica, del mismo modo que sin objetividad no habría ni ver ni sentir corporal, ni tampoco imaginar, querer o experimentar[25].

23. *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, Tübingen 1956.
24. Con el término «analizar» traducimos un juego de palabras del original: *Urteilung*, literalmente «enjuiciamiento», es aquí reconducido a sus componentes etimológicos *ur—*, «originario», y *—teilung*, «partición». De este modo el término de «partición» se integra en el significado epistemológico del «juicio», lo que no tiene correlato en nuestro idioma. «Análisis» es el único término que reúne en español un significado cognitivo y una etimología relacionada con «partir», «dirimir» (N. del T.).
25. *Ibid.*, 39.

También la conciencia debe entenderse como coportamiento vital.

Esta es la exigencia metódica más fundamental que plantea York a la filosofía y en la cual se considera uno con Dilthey. Y es a este trasfondo escondido (Husserl hubiera dicho: a este rendir escondido) a donde hay que reconducir el pensamiento. Para ello hace falta el esfuerzo de la reflexión filosófica. Pues la filosofía trabaja en contra de la tendencia de la vida. York escribe: «Ahora bien, nuestro pensamiento se mueve en el terreno de los resultados de la conciencia» (es decir, el pensamiento no es consciente de la relación real de estos «resultados» con el comportamiento vital sobre el que reposan los mismos). «La lograda dirección es aquel presupuesto» [26]. York quiere decir con esto que los resultados del pensamiento sólo son resultados en cuanto que se han separado y se dejan separar del comportamiento vital. York concluye entonces que la filosofía tiene que recuperar esta división. Tiene que repetir en dirección inversa el experimento de la vida «con el fin de reconocer las relaciones que condicionan los resultados de la vida». Esto puede estar formulado de una manera muy objetivista y natural-científica, y la teoría husserliana de la reducción podría apelar frente a esto a su forma de pensar estrictamente trascendental. Sin embargo, en las audaces y por lo demás muy conscientes reflexiones de York no sólo se muestra con gran claridad la tendencia común a Dilthey y a Husserl, sino que en ellas aparece como netamente superior a éstos. Pues York se mueve realmente al nivel de la filosofía de la identidad del idealismo alemán y con ello hace patente la procedencia oculta del concepto de la vida que buscan Dilthey y Husserl.

Si continuamos persiguiendo esta idea de York, se hará aún más clara la pervivencia de los motivos idealistas. Lo que York expone aquí es la *correspondencia* estructural de *vida y autoconciencia* desarrollada ya en la *Fenomenología* de Hegel. Ya en los últimos años de Hegel en Frankfurt, en los restos de manuscritos conservados, puede mostrarse la importancia central que posee el concepto de la vida para su filosofía. En su *Fenomenología* es el fenómeno de la vida el que encamina la decisiva transición de conciencia a autoconciencia; y éste no es ciertamente un nexo artificial. Pues es verdad que vida y autoconciencia tienen una cierta analogía. La vida se determina por el hecho de que lo vivo se distingue a sí mismo del mundo en el que vive y al que permanece unido, y se mantiene en ésta su

26. *Ibid.*

autodistinción. La conservación de la vida implica incorporar en sí lo que existe fuera de ella. Todo lo vivo se nutre de lo que le es extraño. El hecho fundamental del estar vivo es la asimilación. En consecuencia la distinción es al mismo tiempo una no distinción; lo extraño se hace propio. Esta estructura de lo vivo, como ya mostró Hegel y retuvo York, tiene su correlato en la esencia de la autoconciencia. Su ser consiste en que sabe convertirlo todo en objeto de su saber y en que a pesar de todo se sabe a sí mismo en todo lo que sabe. Es por lo tanto, como saber, un distinguirse de sí, y como autoconciencia es al mismo tiempo un rebasarse, consiguiendo su unidad consigo mismo.

Evidentemente, se trata de algo más que de una pura correlación estructural de vida y autoconciencia. Hegel tiene toda la razón cuando deriva dialécticamente la autoconciencia a partir de la vida. Lo que está vivo no es de hecho nunca verdaderamente conocible para la conciencia objetiva, para el esfuerzo del entendimiento por penetrar en la ley de los fenómenos. Lo vivo no es algo a lo que se pueda acceder desde fuera y contemplar en su vitalidad. La única manera como se puede concebir la vitalidad es hacerse cargo de ella. Hegel alude indirectamente a la imagen oculta de Sais cuando describe la autoobjetivación interna de la vida y de la autoconciencia: lo interior mira aquí a lo interior[27]. La vida sólo se experimenta en esta forma de sentirse a sí mismo, en este hacerse cargo de la propia vitalidad. Hegel muestra cómo esta experiencia prende y se apaga bajo la forma de deseo y satisfacción de deseo. Este sentimiento de la propia vitalidad, en el que ésta se hace consciente de sí misma, es desde luego una primera forma falsa, una figura ínfima de la autoconciencia en la medida en que este hacerse consciente de sí mismo en el deseo se anula en la satisfacción del deseo. No obstante, por pequeña que sea su verdad, este sentimiento vital es aún frente a la verdad objetiva, frente a la conciencia de lo extraño, la primera verdad de la autoconciencia.

Este es en mi opinión el punto con el que enlaza de manera particularmente fecunda la investigación de York. De la correspondencia de vida y autoconciencia se gana una directriz metódica a partir de la cual se determina la esencia y la tarea de la filosofía. Sus conceptos clave son proyección y abstracción. Proyección y abstracción constituyen el comportamiento vital primario. Pero valen también para el comportamiento his-

27. *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, 128.

tórico recurrente. Y la reflexión filosófica sólo accede a su propia legitimación en cuanto que también ella responde a esta estructura de la vitalidad. Su tarea es comprender los resultados de la conciencia desde su origen, comprendiéndolos como resultados, esto es, como proyección de la vitalidad originaria y de su analizar.

York eleva así al rango de principio metódico lo que Husserl desarrollará más tarde con amplitud en su fenomenología. Se comprende así cómo pudieron llegar a coincidir de algún modo pensadores tan distintos como Husserl y Dilthey. La vuelta a posiciones anteriores a la abstracción del neokantismo es común a ambos. En esto York coincide con ellos pero llega más lejos. Pues no sólo retrocede hasta la vida con intención epistemológica, sino que retiene también la relación metafísica de vida y autoconciencia tal como había sido elaborada por Hegel. Y es en esto en lo que York supera a Husserl y a Dilthey.

Las reflexiones epistemológicas de Dilthey, como hemos visto, entraron en vía muerta en el momento en que derivó la objetividad de la ciencia, en un razonamiento excesivamente corto, desde el comportamiento vital y su búsqueda de lo estable. En cuanto a Husserl, carece en absoluto de cualquier determinación mínimamente desarrollada de lo que es la vida, a pesar de que el núcleo mismo de la fenomenología, la investigación de las correlaciones, sigue en el fondo el modelo estructural de la relación vital. *York en cambio tiende, por fin, el deseado puente entre la fenomenología del espíritu de Hegel y la fenomenología de la subjetividad trascendental de Husserl*[28]. Sin embargo, el fragmento que nos ha llegado no muestra cómo pensaba evitar la metafisización dialéctica de la vida que él mismo reprocha a Hegel.

2. El proyecto heideggeriano de una fenomenología hermenéutica

También Heidegger está determinado en sus comienzos por aquella tendencia común a Dilthey y a York, que uno y otro formularon como «concebir desde la vida», así como por la que se expresa en la vuelta de Husserl, por detrás de la objetividad de la ciencia, al mundo vital. Sin embargo, Heidegger no se ve alcanzado por las implicaciones epistemológicas se-

28. Respecto a este nexo objetivo cf. las excelentes observaciones de A. de Waelhens, *Existence et signification*, Louvain 1957, 7-29.

gún las cuales la vuelta a la vida (Dilthey), igual que la reducción trascendental (la autorreflexión radical de Husserl), tienen su fundamento metódico en la forma como están dadas las vivencias por sí mismas. Esto es más bien el objeto de su crítica. Bajo el término clave de una «hermenéutica de la facticidad» Heidegger opone a la fenomenología eidética de Husserl, y a la distinción entre hecho y esencia sobre la que reposa, una exigencia paradójica. La facticidad del estar ahí [29], la existencia, que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico, y no el puro «cogito» como constitución esencial de una generalidad típica: una idea tan audaz como comprometida.

El aspecto crítico de esta idea no era seguramente nuevo del todo. Bajo la forma de una crítica al idealismo ya había aparecido en los neohegelianos, y en este sentido no es casual que tanto los demás críticos del idealismo neokantiano como el propio Heidegger recojan en este momento a un Kierkegaard procedente de la crisis espiritual del hegelianismo. Pero por otra parte esta crítica al idealismo tropezaba, entonces como ahora, con la muy abarcante pretensión del planteamiento trascendental. En cuanto que la reflexión trascendental no quería dejar sin pensar ninguno de los posibles motivos de la idea en su desarrollo del contenido del espíritu —y desde Hegel es ésta la pretensión de la filosofía trascendental—, ésta tiene ya siempre incluida toda posible objeción en su reflexión total del espíritu. Y esto vale también para el planteamiento trascendental a cuya sombra había formulado Husserl la tarea universal de la fenomenología: la constitución de toda validez óntica. Evidentemente esta tarea tenía que incluir también la facticidad que Heidegger pone en primer plano. De este modo, Husserl podría reconocer el ser-en-el-mundo como un problema de la intencionalidad horizóntica de la conciencia trascendental, y la historicidad absoluta de la subjetividad

29. Preferimos la fórmula «estar ahí» a la de «ser ahí», propuesta por J. Gaos, porque no infringe ninguna regla sintáctica del español, lo que sí hace la otra alternativa, así como porque «estar ahí» es una forma habitual de expresarse en nuestro idioma, como lo es en alemán *Dasein*; una traducción estilística y lingüísticamente tan forzada e inhabitual como «ser ahí» confiere al término un esoterismo, y un aura de concepto extraño, que es completamente ajena al original alemán. Sin embargo es también una traducción parcial e inevitablemente deficiente, pues en ella se pierde la resonancia ontológica del segundo término del compuesto *Da-sein*, aunque se conserva su significado estricto y su connotación habitual (N. del T.).

trascendental tenía que poder mostrar también el sentido de la facticidad. Por eso Husserl pudo argüir en seguida contra Heidegger, manteniéndose consecuentemente en su idea central del yo originario, que el sentido de la facticidad misma es un eidos y pertenece por lo tanto esencialmente a la esfera eidética de las generalidades esenciales. Si se examinan en esta dirección los esbozos contenidos en los últimos trabajos de Husserl, sobre todo los reunidos bajo el título de «Crisis» en el VII tomo, se encontrarán en ellos numerosos análisis de la «historicidad absoluta», en consecuente prosecución de la problemática de las «*Ideen*» y que se corresponden ampliamente con el nuevo entronque, tan polémico como revolucionario, de Heidegger[30].

Quisiera recordar que el propio Husserl se había planteado ya la problemática de las paradojas que surgen en el desarrollo de su solipsismo trascendental. Por eso no es objetivamente fácil señalar el punto desde el que Heidegger podía plantear su ofensiva al idealismo fenomenológico de Husserl. Incluso hay que admitir que el proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo* no escapa por completo al ámbito de la problemática de la reflexión trascendental. La idea de la ontología fundamental, su fundamentación sobre el «estar ahí», que se pregunta por el ser, así como la analítica de este estar ahí, parecían en principio desarrollar tan sólo una nueva dimensión de cuestiones dentro de la fenomenología trascendental[31]. También Husserl había pretendido que todo sentido del ser y de la objetividad sólo se hace comprensible y demostrable desde la temporalidad e histoticidad del estar ahí —una fórmula perfectamente posible para la misma tendencia de *Ser y tiempo*—, y lo había hecho en su propio sentido, esto es, desde la base de la historicidad absoluta del yo originario. Y cuando el programa metódico de Heidegger se orienta críticamente contra el concepto de la subjetividad trascendental al que Husserl remitía toda fundamentación última, Husserl podía haber calificado esto de ignorancia de la radicalidad de la reducción trascendental. Hubiera podido

30. Es significativo que en todos los *Husserliana* aparecidos hasta ahora falte toda confrontación expresa con Heidegger. Los motivos no son seguramente sólo de tipo biográfico. Husserl parece más bien haberse visto siempre complicado en la ambigüedad que le hacía considerar el entronque heideggeriano de *Ser y Tiempo* ora como fenomenología trascendental ora como crítica de la misma. En esto podía reconocer sus propias ideas, y sin embargo éstas aparecían en un frente completamente distinto, a sus ojos en una distorsión polémica.

31. Como pronto destacó O. Becker en *Husserlfestschrift*, 39.

afirmar que la subjetividad trascendental supera y excluye siempre toda implicación de una ontología de la sustancia y con ello también todo objetivismo de la tradición. *Pues también Husserl se sentía en oposición a toda la metafísica.*

De todos modos es significativo que Husserl considerara esta oposición como menos aguda allí donde se trata del planteamiento trascendental emprendido por Kant e igualmente por sus predecesores y sucesores. Aquí Husserl reconocía a sus verdaderos precedentes y precursores. La autorreflexión radical, que constituía su más profundo impulso y que él consideraba como la esencia de la filosofía moderna, le permitió apelar a Descartes y a los ingleses y seguir el modelo metódico de la crítica kantiana. Su fenomenología «constitutiva» se caracterizaba sin embargo por una universalidad en el planteamiento de sus tareas que era extraña a Kant y que tampoco alcanzó el neokantismo, el cual deja sin cuestionar el «factum de la ciencia».

Sin embargo, en esta apelación de Husserl a sus precedentes se hace particularmente clara su diferencia respecto a Heidegger. La crítica de Husserl al objetivismo de la filosofía anterior representaba una prosecución metódica de las tendencias modernas y se entendía como tal. Por el contrario, lo que Heidegger intenta tiene más bien que ver desde el principio con una teleología de signo inverso. En su propio entronque él mismo ve menos el cumplimiento de una tendencia largo tiempo preparada y dispuesta que un recurso al primer comienzo de la filosofía occidental y a la vieja y olvidada polémica griega en torno al «ser». Por supuesto que ya para cuando aparece *Ser y tiempo* estaba admitido que este recurso a lo más antiguo era al mismo tiempo un progreso respecto a la posición de la filosofía contemporánea. Y no es sin duda arbitrario el que Heidegger asuma entonces las investigaciones de Dilthey y las ideas de York en su propia continuación de la filosofía fenomenológica[32]. El problema de la facticidad era de hecho también el problema central del historicismo, al menos bajo la forma de la crítica a los presupuestos dialécticos de la razón en la historia elaborados por Hegel.

Es por lo tanto claro que el proyecto heideggeriano de una ontología fundamental tenía que traer a primer plano el problema de la historia. Sin embargo, no tardaría en mostrarse que ni la solución al problema del historicismo, ni en general ninguna fundamentación originaria de las ciencias, incluida la

32. *Sein und Zeit*, 9 1960, § 77.

autofundamentación ultrarradical de la filosofía en Husserl, constituirían el sentido de esta *ontolología fundamental; es la idea misma de la fundamentación la que experimenta ahora un giro total.* Cuando Heidegger emprende la interpretación de ser, verdad e historia a partir de la temporalidad absoluta, el planteamiento ya no es igual que en Husserl. Pues esta temporalidad no es ya la de la «conciencia» o la del yo originario trascendental. Es verdad que en el ductus de *Ser y tiempo* todavía suena como un reforzamiento de la reflexión trascendental, como la conquista de una etapa más alta de la reflexión, cuando el tiempo se revela como el horizonte del ser. Pues es la falta de una base ontológica propia de la subjetividad trascendental, que ya Heidegger había reprochado a la fenomenología de Husserl, lo que parece quedar superado en la resurrección del problema del ser. Lo que el ser significa debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo. La estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. Pero es algo más. La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía, incluso, como se verá más tarde, todo el horizonte de problemas de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente. El que el estar ahí se pregunte por su ser, y el que se distinga de todo otro ente por su comprensión del ser, esto no representa, como parece en *Ser y tiempo*, el fundamento último del que debe partir un planteamiento trascendental. El fundamento que aquí está en cuestión, el que hace posible toda comprensión del ser, es uno muy distinto, es el hecho mismo de que exista un «ahí», un claro en el ser, esto es, la diferencia entre ente y ser. Cuando el preguntar se orienta hacia este hecho básico de que «hay» tal cosa, entonces se orienta hacia hacia el ser, pero en una dirección que tuvo que quedar al margen del pensamiento en todos los planteamientos anteriores sobre el ser de los entes, y que incluso fue ocultada y silenciada por la pregunta metafísica por el ser. Es sabido que Heidegger pone de manifiesto este olvido esencial del ser que domina al pensamiento occidental desde la metafísica griega, apuntando al malestar ontológico que provoca en este pensamiento el problema de la nada. Y en cuanto que pone de manifiesto que esta pregunta por el ser es al mismo tiempo la pregunta por la nada, reúne el comienzo y el final de la metafísica. El que la pregunta por el ser pueda plantearse desde la pregunta por la nada presupone ya ese pensamiento de la nada ante el que había fracasado la metafísica.

Esta es la razón por la que el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser y en su remar contra la corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no podían ser ni Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche. Puede que Heidegger mismo sólo lo comprendiera más tarde. Pero retrospectivamente puede decirse que la elevación de la crítica radical de Nietzsche contra el «platonismo» hasta la altura de la tradición criticada por él, así como el intento de salir al encuentro de la metafísica occidental a su misma altura y de reconocer y superar el planteamiento trascendental como consecuencia del subjetivismo moderno, son tareas que están de un modo u otro ya esbozadas en *Ser y tiempo*.

En definitiva lo que Heidegger llama la «conversión» no es un nuevo giro en el movimiento de la reflexión trascendental sino la liberación y realización de esta tarea. Aunque *Ser y tiempo* pone críticamente al descubierto la deficiente determinación ontológica del concepto husserliano de la subjetividad trascendental, la propia exposición del problema del ser está formulada todavía con los medios de la filosofía trascendental. Sin embargo, la renovación de este problema, que Heidegger convierte en su objetivo, significa que en medio del «positivismo» de la fenomenología Heidegger ha reconocido *el problema básico aún no dominado de la metafísica*, problema que en su culminación extrema se oculta en el concepto del *espíritu* tal como éste fue pensado por el idealismo especulativo. En este sentido, Heidegger orienta su crítica contra el idealismo especulativo a través de la crítica a Husserl. En su fundamentación de la hermenéutica de la «facticidad» sobrepasa tanto el concepto del espíritu desarrollado por el idealismo clásico como el campo temático de la conciencia trascendental, purificado por la reducción fenomenológica.

La fenomenología hermenéutica de Heidegger y el análisis de la historicidad del estar ahí se proponían una renovación general del problema del ser, más que una teoría de las ciencias del espíritu o una superación de las aporías del historicismo. Estos eran simplemente problemas actuales en los que pudieron demostrarse las consecuencias de su renovación radical del problema del ser. Pero gracias precisamente a la radicalidad de su planteamiento pudo salir del laberinto en el que se habían dejado atrapar las investigaciones de Dilthey y Husserl sobre los conceptos fundamentales de las ciencias del espíritu.

El intento de Dilthey de hacer comprensibles las ciencias del espíritu desde la vida y de partir de la experiencia vital no

había llegado nunca a compensar realmente el concepto cartesiano de la ciencia al que se mantenía apegado. Por mucho que acentuase la tendencia contemplativa de la vida y el «impulso a la estabilidad» que le es inherente, la objetividad de la ciencia tal como él la entendía, esto es, como una objetividad de los resultados, tiene un origen distinto. Por eso no pudo superar el planteamiento que él mismo había elegido y que consistía en justificar epistemológicamente la peculiaridad metódica de las ciencias del espíritu y equipararlas así en dignidad a las de la naturaleza.

Frente a esto, Heidegger podría tomar un comienzo completamente distinto, por cuanto ya Husserl había convertido el recurso a la vida en un tema de trabajo prácticamente universal, dejando así atrás la reducción a la cuestión del método de las ciencias del espíritu. Su análisis del mundo vital y de la fundación anónima de sentido, que constituye el suelo de toda experiencia, proporcionó al problema de la objetividad en las ciencias del espíritu un nuevo contexto. El concepto de la objetividad de la ciencia podía aparecer desde él como un caso especial. La ciencia es cualquier cosa menos un factum del que hubiera que partir. La constitución del mundo científico representa más bien una tarea propia, la de ilustrar la idealización que está dada con toda ciencia. Pero ésta no es la primera tarea. Por referencia a la «vida productiva» la oposición entre naturaleza y espíritu no posee una validez última. Tanto las ciencias del espíritu como las de la naturaleza deberán derivarse del rendimiento de la intencionalidad de la vida universal, por lo tanto de una historicidad absoluta. Esta es la única forma de comprender en la que la autorreflexión de la filosofía se hace justicia a sí misma.

A la luz de la resucitada pregunta por el ser Heidegger está en condiciones de dar a todo esto un giro nuevo y radical. Sigue a Husserl en que el ser histórico no necesita destacarse como en Dilthey frente al ser natural para legitimar epistemológicamente la peculiaridad metódica de las ciencias históricas. Al contrario, se hace patente que la forma de conocer de las ciencias de la naturaleza no es sino una de las maneras de comprender, aquélla que «se ha perdido en la tarea regulada de acoger lo dado en su incomprensibilidad esencial»[33]. *Comprender* no *es* un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía

33. *Ibid.,* 153.

frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la *forma originaria de realización del estar ahí*, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto que es poder ser y «posibilidad».

Sobre el trasfondo de este análisis existencial del estar ahí, con todas sus amplias y apenas explotadas consecuencias para las instancias de la metafísica general, el ámbito de problemas de la hermenéutica espiritual-científica se presenta de pronto con tonos muy distintos. Nuestro trabajo tiene por objeto desarrollar este nuevo aspecto del problema hermenéutico. En cuanto que Heidegger resucita el tema del ser y rebasa con ello a toda la metafísica anterior —y no sólo a su exacerbación en el cartesianismo de la ciencia moderna y de la filosofía trascendental—, gana frente a las aporías del historicismo una posición fundamentalmente nueva. El concepto de la comprensión no es ya un concepto metódico como en Droysen. La comprensión no es tampoco, como en el intento de Dilthey de fundamentar hermenéuticamente las ciencias del espíritu, una operación que seguiría, en dirección inversa, al impulso de la vida hacia la idealidad. Comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma. Si, partiendo de Dilthey, Misch había reconocido en la «libre lejanía respecto a sí mismo» una estructura fundamental de la vida humana sobre la que reposa toda comprensión, la reflexión ontológica radical de Heidegger intenta cumplir la tarea de ilustrar esta estructura del estar ahí mediante una «analítica trascendental del estar ahí». Descubre así el carácter de proyecto que reviste toda comprensión y piensa ésta misma como el movimiento de la trascendencia, del ascenso por encima de lo que es.

Esto representa una exigencia para la hermenéutica tradicional[34]. Es verdad que en la lengua alemana la comprensión, *Verstehen*, designa también un saber hacer práctico: *er versteht nicht zu lesen*, literalmente «él no entiende leer», significa tanto como «no se orienta en la lectura», esto es, no sabe hacerlo. Pero esto parece muy distinto del comprender orientado cognitivamente en el ejercicio de la ciencia. Por supuesto, que si se mira más atentamente aparecen rasgos comunes: en los dos significados aparece la idea de conocer, reconocer, desenvolverse con conocimiento en algo. El que «comprende» un texto

34. Cf. la polémica casi airada de E. Betti en su erudito e inteligente tratado *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, 91, nota 14 b.

(o incluso una ley) no sólo se proyecta a sí mismo, comprendiendo, por referencia a un sentido —en el esfuerzo del comprender—, sino que la comprensión lograda representa un nuevo estadio de libertad espiritual. Implica la posibilidad de interpretar, detectar relaciones, extraer conclusiones en todas las direcciones, que es lo que constituye al «desenvolverse con conocimiento» dentro del terreno de la comprensión de los textos. Y esto vale también para el que se desenvuelve adecuadamente con una máquina, esto es, el que entiende su funcionamiento, o el que se maneja corcretamente con una herramienta: supuesto que la comprensión basada en la racionalidad de la relación entre medios y fines está sujeta a una normativa distinta de la que preside la comprensión de expresiones vitales y de textos, lo que es verdad es que *en último extremo toda comprensión es un comprenderse*. También la comprensión de expresiones se refiere en definitiva no sólo a la captación inmediata de lo que contiene la expresión, sino también al descubrimiento de la interioridad oculta que la comprensión permite realizar, de manera que finalmente se llega a conocer también lo oculto. Pero esto significa que *uno* se entiende con ello. En este sentido vale para todos los casos que el que comprende se comprende, se proyecta a sí mismo hacia posibilidades de sí mismo [35]. La hermenéutica tradicional había estrechado de una manera inadecuada el horizonte de problemas al que pertenece la comprensión. La ampliación que Heidegger emprende más allá de Dilthey será por esta misma razón particularmente fecunda para el problema de la hermenéutica. Es verdad que ya Dilthey había rechazado para las ciencias del espíritu los métodos natural-científicos, y que Husserl había llegado a calificar de «absurda» la aplicación del concepto natural-científico de objetividad a las ciencias del espíritu, estableciendo la relatividad esencial de todo mundo histórico y de todo conocimiento histórico. Pero ahora se hace visible la estructura de la comprensión histórica en toda su fundamentación ontológica, sobre la base de la futuridad existencial del estar ahí humano.

35. Por lo demás también la historia del significado de comprender apunta en esta misma dirección. El sentido jurídico de *Verstehen* (aquí más bien entender), esto es, representar una causa ante un tribunal, parece ser el significado original. El que a partir de esto el término se aplicase a lo espiritual se explica evidentemente porque la representación de una causa en un juicio implica que se la comprenda, esto es, que se la domine hasta el punto de que uno pueda hacer frente a toda posible objeción de la parte contraria y pueda hacer valer el propio derecho.

En consecuencia, y porque el conocimiento histórico recibe su legitimación de la pre-estructura del estar ahí, nadie querrá ya atacar los criterios inmanentes de lo que quiere decir conocimiento. Tampoco para Heidegger el conocimiento histórico es un proyectar planes, ni un extrapolar objetivos de la propia voluntad, ni un amañar las cosas según los deseos, prejuicios o sugerencias de los poderosos, sino que es y sigue siendo una adecuación a la cosa, una *mensuratio ad rem*. Sólo que la cosa no es aquí un *factum brutum*, un simple dato simplemente constatable y medible, sino que es en definitiva algo cuyo modo de ser es el estar ahí.

Naturalmente de lo que ahora se trata es de comprender correctamente esta tan reiterada constatación. Ella no significa una mera «homogeneidad» de conocedor y conocido, sobre la que podría cimentarse lo específico de la trasposición psíquica como «método» de las ciencias del espíritu. Pues en tal caso la hermenéutica histórica se reduciría a una parte de la psicología (como de hecho parecía pensar en parte Dilthey). En realidad, la adecuación de todo conocedor a lo conocido no se basa en que ambos posean el mismo modo de ser, sino que recibe su sentido de la *peculiaridad* del modo de ser que es común a ambos. Y ésta consiste en que ni el conocedor ni lo conocido «se dan» «ónticamente» sino «históricamente», esto es, participan del modo de ser de la historicidad. En este sentido, como decía York, todo depende «de la diferencia genérica entre lo óntico y lo histórico»[36]. Cuando York opone a la «homogeneidad» la «pertenencia» se hace claro el problema[37] que sólo Heidegger ha desarrollado en toda su radicalidad: el que sólo hagamos historia en cuanto que nosotros mismos somos «históricos» significa que la historicidad del estar-ahí humano en toda su movilidad del esperar y el olvidar es la condición de que podamos de algún modo actualizar lo pasado. Lo que al principio parecía sólo una barrera que estrechaba el viejo concepto de ciencia y método, o una condición subjetiva del acceso al conocimiento histórico, pasa ahora a ocupar el lugar central de un escrupuloso planteamiento. La pertenencia es condición para el sentido originario del interés histórico, no porque la elección de temas y el planteamiento estén sometidos a motivaciones subjetivas y extracientíficas (en cuyo caso la pertenencia no sería más que un caso especial de dependencia emo-

36. *Briefwechsel mit Dilthey*, 191.
37. Cf. F. Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul York von Wartenburg*: Jb. für Philosophie und phänomenol. Forschung IX (1928) 50 s.

cional, del tipo de la simpatía), sino porque la pertenencia a tradiciones pertenece a la finitud histórica del estar ahí tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo. Heidegger se mantiene con razón en que lo que él llama «arrojamiento»[38], y lo que es «proyecto», está lo uno en función de lo otro[39]. No hay comprensión ni interpretación en la que no entre en funcionamiento la totalidad de esta estructura existencial, aunque la intención del conocedor no sea otra que leer «lo que pone», y tomarlo de las fuentes «como realmente ha sido»[40].

Nos planteamos aquí la cuestión de si puede ganarse algo para la construcción de una hermenéutica histórica a partir de la radicalización ontológica que Heidegger lleva aquí a cabo. Es seguro que la intención de Heidegger era otra, y no sería correcto extraer consecuencias precipitadas de su análisis existencial de la historicidad del estar ahí. La analítica existencial del estar ahí no implica según Heidegger ningún ideal existencial histórico determinado. En esta medida ella misma pretende una validez apriórico-neutral, incluso para una proposición teológica sobre el hombre y su existencia en la fe. Esta puede ser una pretensión que cree problemas a la autocomprensión de la fe, como muestra, por ejemplo, la polémica en torno a Bultmann. Y a la inversa, con ello no se excluye en modo alguno que tanto para la teología cristiana como para la ciencia espiritual de la historia existan presupuestos (existenciales), determinados en cuanto a su contenido y a los cuales estén sometidas. Pero precisamente por eso habrá que otorgar reconocimiento al hecho de que la analítica existencial misma no contiene, según su propósito, una formación «existencial» de ideales, y no es por lo tanto criticable en esta dirección (por mucho y muy frecuentemente que se haya intentado).

Es un puro malentendido ver en la estructura de la temporalidad de la «preocupación» un determinado ideal existencial al que pudieran oponerse estados de ánimo más amables (Bollnow)[41], por ejemplo, el ideal de la despreocupación, o en el sentido de Nietzsche la inocencia natural de los anima-

38. *Geworfenheit*, literalmente «hecho de estar arrojado». J. Gaos traduce este término heideggeriano con el poco inteligible «estado de yecto» (N. del T.).
39. *Sein und Zeit*, 181, 192 *passim*.
40. O. Vossler, *Rankes historisches Problem*, ha mostrado que este giro de Ranke no es tan ingenuo como parece sino que se vuelve contra la petulancia de la historiografía moralista.
41. O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, 1943.

les y de los niños. Sin embargo, no se puede negar que también éste es un ideal existencial, de modo que habrá que decir de él que su estructura es la existencial, tal como Heidegger la ha puesto de manifiesto.

Otra cuestión distinta es que el ser de los niños o de los mismos animales —en oposición a aquel ideal de la «inocencia»— sigue siendo un problema ontológico. Por lo menos su modo de ser no es existencia e historicidad tal como Heidegger concibe lo uno y lo otro para el estar ahí humano. Cabría preguntarse también qué significa que la existencia humana se sustente a su vez en algo extrahistórico y natural. Si se quiere romper el cerco de la especulación idealista, no se puede evidentemente pensar el modo de ser de la «vida» desde la autoconciencia. Cuando Heidegger emprendió la revisión de su autoconcepción filosófica trascendental de *Ser y tiempo* tenía que volver a atraer su atención el problema de la vida. Así, en la *Carta sobre el humanismo*, habla del abismo que media entre el hombre y el animal [42]. No hay duda de que la fundamentación trascendental de la ontología fundamental realizada por Heidegger en la analítica del estar ahí no permitía un desarrollo positivo del modo de ser de la vida. Quedaban aquí cuestiones abiertas. Sin embargo, todo esto no cambia nada en el hecho de que se pierde completamente el sentido de lo que Heidegger llama «existencial» cuando se cree poder oponer al factum existencial de la «preocupación» un determinado ideal existencial, sea cual fuere. Si así se hace, se equivoca la dimensión del planteamiento que abre *Ser y tiempo* desde el principio. Frente a estas polémicas miopes Heidegger podía apelar con razón a su intención trascendental en el mismo sentido en que era trascendental el planteamiento kantiano. El suyo estaba desde sus comienzos por encima de toda distinción empírica y en consecuencia también de toda configuración de un ideal de contenido.

Y en este sentido también nosotros nos remitimos al sentido *trascendental* del planteamiento heideggeriano. En la intepretación trascendental de la comprensión por Heidegger el problema de la hermenéutica gana un rasgo universal, más aún, gana toda una dimensión nueva. La pertenencia del intérprete a su objeto, que no lograba encontrar una legitimación correcta en la reflexión de la escuela histórica, obtiene ahora por fin un sentido concreto y perceptible, y es tarea de la hermenéutica mostrar este sentido. También para la realización

42. *Über den Humanismus*, Bern 1947, 69 (*Carta sobre el humanismo*, Madrid 1966).

de la comprensión que tiene lugar en las ciencias del espíritu vale la idea de que la estructura del estar ahí es proyecto arrojado, y que el estar ahí es, en la realización de su propio ser, comprender. La estructura general de la comprensión alcanza su concreción en la comprensión histórica en cuanto que en la comprensión misma son operantes las vinculaciones concretas de costumbre y tradición y las correspondientes posibilidades del propio futuro. El estar ahí que se proyecta hacia su poder ser es ya siempre «sido». Este es el sentido del factum existencial del arrojamiento. El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental de la constitución en la fenomenología de Husserl. El estar ahí encuentra como un presupuesto irrebasable todo lo que al mismo tiempo hace posible y limita su proyectar. Esta estructura existencial del estar ahí tiene que hallar su expresión también en la comprensión de la tradición histórica, y por eso seguiremos en primer lugar a Heidegger[43].

43. Cf. *infra*. Excurso III.

II. FUNDAMENTOS PARA UNA TEORIA DE LA EXPERIENCIA HERMENEUTICA

9

La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico

1. El círculo hermenéutico y el problema de los prejuicios

a) *El descubrimiento de la preestructura de la comprensión por Heidegger*

Heidegger sólo entra en la problemática de la hermenéutica y críticas históricas con el fin de desarrollar a partir de ellas, desde el punto de vista ontológico, la preestructura de la comprensión[1]. Nosotros, por el contrario, perseguiremos la cuestión de cómo, una vez liberada de las inhibiciones ontológicas del concepto científico de la verdad, la hermenéutica puede hacer justicia a la historicidad de la comprensión. La autocomprensión tradicional de la hermenéutica reposaba sobre su carácter de preceptiva[2]. Esto vale incluso para la extensión diltheyana

1. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 312 s.
2. Cf. Fr. Schleiermacher, *Hermeneutik*: Abhandlungen der Heidelberger Akademie 2 (1959), que confiesa expresamente su adhesión al viejo ideal de la teoría del arte. Cf. p. 127, nota: «...detesto el que la teoría se quede simplemente en la naturaleza y en los fundamentos del arte del que ella es objeto».

de la hermenéutica como orgañon de las ciencias del espíritu. Puede parecer dudoso que exista siquiera tal preceptiva de la comprensión; sobre esto volveremos más tarde. En todo caso cabe preguntarse qué consecuencias tiene para la hermenéutica espiritual-científica que Heidegger derive la estructura circular de la comprensión a partir de la temporalidad del estar ahí. Estas consecuencias no necesitan ser tales que una nueva teoría sea aplicada a la praxis y ésta se ejerza por fin de una manera distinta, adecuada a su arte. Podrían también consistir en que la *autocomprensión de la comprensión ejercida normalmente sea corregida* y depurada de adaptaciones inadecuadas: un proceso que sólo indirectamente beneficiaría al arte del comprender.

Por ello volveremos ahora a la descripción de Heidegger del círculo hermenéutico, con el fin de hacer fecundo para nuestro propósito el nuevo y fundamental significado que gana aquí la estructura circular. Heidegger escribe:

> El círculo no debe ser degradado a círculo vicioso, ni siquiera a uno permisible. En él yace una posibilidad positiva del conocimiento más originario, que por supuesto sólo se comprende realmente cuando la interpretación ha comprendido que su tarea primera, última y constante consiste en no dejarse imponer nunca por ocurrencias propias o por conceptos populares ni la posición, ni la previsión ni la anticipación [3], sino en asegurar la elaboración del tema científico desde la cosa misma.

Lo que dice aquí Heidegger no es realmente una exigencia a la praxis de la comprensión, sino que más bien describe la forma de realizar la misma interpretación comprensiva. La reflexión hermenéutica de Heidegger culmina menos en demostrar que aquí está contenido un círculo que en hacer ver que este círculo tiene un sentido ontológico positivo. La descripción como tal será evidente para cualquier intérprete que sepa lo que hace [4]. Toda interpretación correcta tiene que protegerse

3. *Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff*, literalmente «lo que se tiene previamente como dato y proyecto, lo que se prevé, y el modo como se proyecta encarar el tema o los conceptos desde los que se pretende acercarse a él». El original, en aras del juego de palabras planteado por la reiteración del prefijo *vor—*, «pre—», presenta una cierta indeterminación del sentido concreto en que deben tomarse estos términos. Nuestra traducción no ha podido evitar alguna parcialidad al conservar siquiera una resonancia de la literalidad de la expresión (N. del T.).

4. Cf. por ejemplo la descripción de E. Staiger, en *Die Kunst der Interpretation*, 11 s, que concuerda con esto. Sin embargo no podría estar de acuerdo con su formulación de que el trabajo de la ciencia de la literatura sólo comienza «cuando estamos ya dezplazados a la situación de un

contra la arbitrariedad de las ocurrencias y contra la limitación de los hábitos imperceptibles del pensar, y orientar su mirada «a la cosa misma» (que en el filólogo son textos con sentido, que tratan a su vez de cosas). Este dejarse determinar así por la cosa misma no es evidentemente para el intérprete una «buena» decisión inicial, sino verdaderamente «la tarea primera, constante y última». Pues lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa aún a través de todas las desviaciones a que se ve constantemente sometido el intérprete en virtud de sus propias ocurrencias. El que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar. Tan pronto como aparece en el texto un primer sentido, el intérprete proyecta enseguida un sentido del todo. Naturalmente que el sentido sólo se manifiesta porque ya uno lee el texto desde determinadas expectativas relacionadas a su vez con algún sentido determinado. La comprensión de lo que pone en el texto consiste precisamente en la elaboración de este proyecto previo, que por supuesto tiene que ir siendo constantemente revisado en base a lo que vaya resultando conforme se avanza en la penetración del sentido.

Esta descripción es, desde luego, una abreviación simplista. Pues toda revisión del primer proyecto estriba en la posibilidad de anticipar un nuevo proyecto de sentido; es muy posible que diversos proyectos de elaboración rivalicen unos con otros hasta que pueda establecerse unívocamente la unidad del sentido; la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante reproyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proecso que describe Heidegger. El que intenta comprender está expuesto a los errores de opiniones previas que no se comprueban en las cosas mismas. Elaborar los proyectos correctos y adecuados a las cosas, que como proyectos son anticipaciones que deben confirmarse «en las cosas», tal es la tarea constante de la comprensión. Aquí no hay otra objetividad que la convalidación que obtienen las opiniones previas a lo largo de su elaboración. Pues ¿qué otra cosa es la arbitrariedad de las opiniones previas inadecuadas sino que en el proceso de su aplicación acaban aniquilándose? La comprensión sólo alcanza sus verdaderas posibilidades cuando las opiniones previas con las que se inicia no son arbitrarias. Por

lector contemporáneo». Esto no lo estaremos nunca, y sin embargo podremos siempre entender aunque no realicemos jamás una «asimilación personal o temporal» firme. Cf. también *infra,* Excurso IV.

eso es importante que el intérprete no se dirija hacia los textos directamente, desde las opiniones previas que le subyacen, sino que examine tales opiniones en cuanto a su legitimación, esto es, en cuanto a su origen y validez.

Esta exigencia fundamental debe pensarse como la radicalización de un procedimiento que en realidad siempre estamos desarrollando cuando comprendemos algo. Frente a todo texto nuestra tarea es no introducir directa y acríticamente nuestros propios hábitos lingüísticos —o en el caso de las lenguas extranjeras aquél que se nos haya hecho familiar a través de autores o de un ejercicio más o menos cotidiano—. Por el contrario, reconocemos como tarea nuestra el ganar la comprensión del texto sólo desde el hábito lingüístico de su tiempo o de su autor. Naturalmente, el problema es cómo puede satisfacerse esta exigencia general. Concretamente en el ámbito de la teoría del significado hay que contar como factor de resistencia con el carácter inconsciente de los propios hábitos lingüísticos. ¿Cómo es posible hacerse cargo de las diferencias entre el uso lingüístico acostumbrado y el del texto?

En general podrá decirse que ya la experiencia del choque con un texto —bien porque en principio no da sentido, bien porque su sentido no concuerda con nuestras propias expectativas— es lo que nos hace detenernos y atender a la posibilidad de una diferencia en el uso del lenguaje. Es una presuposición general que todo el que habla la misma lengua emplea las palabras en el sentido que a uno le es familiar; esta presuposición sólo se vuelve dudosa en determinados casos concretos. Y lo mismo ocurre en el caso de las lenguas extranjeras: en general uno supone que las conoce en su uso más o menos generalizado, y tiende a presuponer la constancia de este uso cuando se acerca a un texto cualquiera.

Y lo que afirmamos respecto a las opiniones previas contenidas en el hábito lingüístico vale también para las opiniones de contenido con las que nos acercamos a los textos y que constituyen nuestra precomprensión de los mismos. También aquí se plantea el problema de cómo hallar la salida del círculo de las propias posiciones preconcebidas. No se puede en modo alguno presuponer como dato general que lo que se nos dice desde un texto tiene que poder integrarse sin problemas en las propias opiniones y expectativas. Por el contrario, lo que nos es dicho por alguien, en conversación, por carta, a través de un libro o por cualquier otro canal, se encuentra por principio bajo la presuposición opuesta de que aquélla es su opinión y no la mía, y que se trata de que yo tome conocimiento de la

misma pero no necesariamente de que la comparta. Sin embargo esta presuposición no representa una condición que facilite la comprensión, sino más bien una nueva dificultad, ya que las opiniones previas que determinan mi comprensión pueden continuar completamente inadvertidas. Y si motivan malentendidos, ¿cómo sería posible llegar siquiera a percibir éstos en relación con un texto que no está capacitado para responder ni objetar? ¿Cómo puede protegerse a un texto previamente respecto a los malentendidos?

Sin embargo, examinándolo más de cerca, tampoco las opiniones pueden ser entendidas de una manera enteramente arbitraria. Igual que no es posible mantener mucho tiempo una comprensión incorrecta de un hábito lingüístico sin que se destruya el sentido del conjunto, tampoco se pueden mantener a ciegas las propias opiniones previas sobre las cosas cuando se comprende la opinión de otro. Cuando se oye a alguien o cuando se emprende una lectura no es que haya que olvidar todas las opiniones previas sobre su contenido, o todas las posiciones propias. Lo que se exige es simplemente estar abierto a la opinión del otro o a la del texto. Pero esta apertura implica siempre que se pone la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se pone en cierta relación con las del otro. Claro que las opiniones son posibilidades variadas y cambiantes (en comparación con la univocidad de un lenguaje o de un vocabulario), pero dentro de esta multiplicidad de lo opinable, esto es, de aquello a lo que un lector puede encontrar sentido y que en consecuencia puede esperar, no todo es posible, y el que pasa de largo por lo que el otro está diciendo realmente tampoco podrá en último extremo integrar por entero lo que entendió mal en sus propias y variadas expectativas de sentido. Por eso también operan unos ciertos patrones. *La tarea hermenéutica se convierte por sí misma en un planteamiento objetivo*, y está siempre determinada en parte por éste. Con ello la empresa hermenéutica gana un suelo firme bajo sus pies. El que quiere comprender no puede entregarse desde el principio al azar de sus propias opiniones previas e ignorar lo más obstinada y consecuentemente posible la opinión del texto... hasta que éste finalmente ya no pueda ser ignorado y dé al traste con su supuesta comprensión. El que quiere comprender un texto tiene que estar en principio dispuesto a dejarse decir algo por él. Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no presupone ni «neutralidad» frente a las cosas

ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios. Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas.

Heidegger ofrece una descripción fenomenológica completamente correcta cuando descubre en el presunto «leer lo que pone» la preestructura de la comprensión. Ofrece también un ejemplo para el hecho de que de ello se sigue una tarea. En *Ser y tiempo* concreta la proposición universal, que él convierte en problema hermenéutico, trasportándola al problema del ser [5]. Con el fin de explicitar la situación hermenéutica del problema del ser según posición, previsión y anticipación, examina la cuestión que él plantea a la metafísica confrontándola críticamente con hitos esenciales de la historia de la metafísica. Con ello no hace en el fondo sino lo que requiere la conciencia histórico-hermenéutica en cualquier caso. Una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando requiere que el tema científico se «asegure» en las cosas mismas mediante la elaboración de posición, previsión y anticipación.

En consecuencia no se trata en modo alguno de asegurarse a sí mismo contra la tradición que hace oír su voz desde el texto, sino, por el contrario, de mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma. Son los prejuicios no percibidos los que con su dominio nos vuelven sordos hacia la cosa de que nos habla la tradición. El razonamiento de Heidegger, según el cual en el concepto de la conciencia de Descartes y en el del espíritu de Hegel sigue dominando la ontología griega de la sustancia, que interpreta el ser como ser actual y presente, va desde luego más allá de la autocomprensión de la metafísica moderna, pero no arbitrariamente, sino desde una «posición» que en realidad hace comprensible esta tradición porque descubre las premisas ontológicas del concepto de subjetividad. Y a la inversa Heidegger descubre en la crítica kantiana a la metafísica «dogmática» la idea de una metafísica de la finitud en la que debe convalidarse su propio proyecto ontológico. De este modo «asegura» el tema

5. *Sein und Zeit*, 312 s.

científico introduciéndolo y poniéndolo en juego en la comprensión de la tradición. En esto consiste la concreción de la conciencia histórica de la que se trata en el comprender.

Sólo este reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión. Medido por este patrón se vuelve claro *que el historicismo, pese a toda crítica al racionalismo y al pensamiento iusnaturalista, se encuentra él mismo sobre el suelo de la moderna Ilustración y comparte impensadamente sus prejuicios*. Pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia: este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición.

Un análisis de la historia del concepto muestra que sólo en la Ilustración adquiere *el concepto del prejuicio* el matiz negativo que ahora tiene. En sí mismo «prejuicio» quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes. En el procedimiento jurisprudencial un prejuicio es una predecisión jurídica antes del fallo de una sentencia definitiva. Para el que participa en el proceso judicial un prejuicio de este tipo representa evidentemente una reducción de sus posibilidades. Por eso en francés «préjudice», igual que «praejudicium», significa también simplemente perjuicio, desventaja, daño. Sin embargo esta negativa es sólo secundaria, es la consecuencia negativa de una validez positiva, el valor prejudicial de una predecisión, igual que el de cualquier precedente.

«Prejuicio» no significa pues en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto el que pueda ser valorado positivamente o negativamente. La vecindad con el «praejudicium» latino es suficientemente operante como para que pueda haber en la palabra, junto al matiz negativo, también un matíz positivo. Existen «préjugés légitimes». Esto está ahora muy lejos de nuestro actual sentimiento lingüístico. La palabra alemana para prejuicio, *(Vorurteil)*, —igual que el francés *préjuge*, pero quizá aún más pregnantemente— parece haberse restringido desde la Ilustración y su crítica religiosa al significado de «juicio no fundamentado» [6]. Sólo la fundamentación, la garantía del método (y no el acierto objetivo como tal) confiere al

6. Cf. L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas*, 163: «El término "prejuicio" es la expresión más adecuada para la gran voluntad de la Ilustración, la voluntad de un examen libre y sin constricciones. Prejuicio es el correlato polémico inequívoco de ese término tan excesivamente equívoco que es "libertad"».

juicio su dignidad. A los ojos de la Ilustración la falta de una fundamentación no deja espacio a otros modos de certeza sino que significa que el juicio no tiene un fundamento en la cosa, que es «un juicio sin fundamento». Esta es una conclusión típica del espíritu del racionalismo. Sobre él reposa el descrédito de los prejuicios en general y la pretensión del conocimiento científico de excluirlos totalmente.

La ciencia moderna, que hace suyo este lema, sigue así el principio de la duda cartesiana de no tomar por cierto nada sobre lo que quepa alguna duda, y la concepción del método que tiene en cuenta esta exigencia. Ya en nuestras consideraciones iniciales habíamos apuntado a lo difícil que es poner en consonancia con este ideal el conocimiento histórico que conforma a nuestra conciencia histórica, y lo difícil que es en consecuencia comprender su verdadera esencia desde el moderno concepto del método. Este es finalmente el momento de volver positivas aquellas consideraciones negativas. El concepto de prejuicio nos ofrece un buen punto de partida para ello.

b) *La depreciación del prejuicio en la Ilustración*

Siguiendo a la teoría ilustrada de los prejuicios puede hallarse la siguiente división básica de los mismos: hay que distinguir los prejuicios por respeto humano de los prejuicios por precipitación [7]. Esta división tiene su fundamento en el origen de los prejuicios respecto a las personas que los concitan. Lo que nos induce a error es bien el respeto a otros, su autoridad, o bien la precipitación sita en uno mismo. El que la autoridad sea una fuente de prejuicios coincide con el conocido postulado de la Ilustración tal como lo formula todavía Kant: ten el valor de servirte de tu *propio* entendimiento [8]. Aunque la citada división no se refiera sólo al papel que desempeñan los prejuicios en la comprensión de los textos, sin embargo encuentra en el ámbito hermenéutico su campo de aplicación preferente. Pues la crítica de la Ilustración se dirige en primer lugar contra la tradición religiosa del cristianismo, la sagrada Escritura.

7. *Praeiudicium auctoritatis et precipitantiae:* Así ya Christian Thomasius en sus *Lectiones de praeiudiciis* (1689-1690) y en su *Einleitung der Vernunftlehre*, cap. 13, § 39-40. Cf. el artículo en Walch, *Philosophisches Lexikon*, 1726, 2.794 s.

8. Al comienzo de su artículo «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?», 1784 («Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?» en I. Kant, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires 1964, 58-68).

En cuanto que ésta es comprendida como un documento histórico, la crítica bíblica pone en peligro su pretensión dogmática. En esto estriba la radicalidad peculiar de la Ilustración moderna frente a todos los otros movimientos ilustrados: en que tiene que imponerse frente a la sagrada Escritura y su interpretación dogmática [9]. Por eso el problema hermenéutico le es particularmente central. Intenta comprender la tradición correctamente, esto es, racionalmente y fuera de todo prejuicio. Pero esto entraña una dificultad muy especial por el mero hecho de que la fijación por escrito contiene en sí misma un momento de autoridad que tiene siempre mucho peso. No es fácil realizar la posibilidad de que lo escrito no sea verdad. Lo escrito tiene la estabilidad de una referencia, es como una pieza de demostración. Hace falta un esfuerzo crítico muy grande para liberarse del prejuicio generalizado a favor de lo escrito y distinguir también aquí, como en cualquier afirmación oral, lo que es opinión de lo que es verdad [10]. Ahora bien, la tendencia general de la Ilustración es no dejar valer autoridad alguna y decidirlo todo desde la cátedra de la razón. Tampoco la tradición escrita, la de la sagrada Escritura, como la de cualquier otra instancia histórica, puede valer por sí misma, sino que la posibilidad de que la tradición sea verdad depende del crédito que le concede la razón. La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón. Lo que está escrito no necesita ser verdad. Nosotros podríamos llegar a saberlo mejor. Esta es la máxima general con la que la Ilustración moderna se enfrenta a la tradición y en virtud de la cual acaba ella misma convirtiéndose en investigación histórica [11]. Convierte a la tradición en objeto de crítica igual que lo hace la ciencia natural con los testimonios de los sentidos. Esto no tiene por qué significar que el «prejuicio contra los prejuicios» se llevara

9. La ilustración antigua cuyo fruto fue la filosofía griega y cuya manifestación más extremada fue la sofística fue de un género muy distinto y permitió por eso a un pensador como Platón mediar con mitos filosóficos entre la tradición religiosa y el camino dialéctico del filosofar. Cf. E. Frank, *Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit*, 31 s, así como mi recensión en Theologische Rundschau (1950) 260-266, y sobre todo G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, 1951.

10. Un buen ejemplo de ello es la lentitud con que se desmontó la autoridad de la historiografía antigua en la investigación histórica y el modo paulatino como fueron imponiéndose la investigación de archivos y de campo. Cf. por ejemplo R. G. Collingwood, *Denken*. Eine Autobiographie, cap. XI, que traza un paralelo entre el giro hacia la investigación de campo y la revolución baconiana de la investigación de la naturaleza.

11. Cf. lo dicho *supra* respecto al *Tratado teológico-político* de Spinoza.

en todo hasta las últimas consecuencias del librepensamiento y del ateísmo, como en Inglaterra y en Francia. La Ilustración alemana reconoció siempre «los prejuicios verdaderos» de la religión cristiana. Puesto que la razón humana sería demasiado débil como para pasarse sin prejuicios, sería una suerte haber sido educado en los prejuicios verdaderos.

Tendría interés investigar hasta qué punto esta modificación y moderación de la Ilustración[12] preparó el camino al movimiento romántico alemán, como sin duda lo hizo la crítica a la Ilustración y a la revolución de E. Burke. Pero todo esto no supone ningún cambio esencial. Pues los prejuicios verdaderos tienen que justificarse en último término por el conocimiento racional, aunque esta tarea no pueda ser nunca realizada del todo.

Es así como los patrones de la Ilustración moderna siguen determinando la autocomprensión del historicismo. Por supuesto no inmediatamente, sino a través de una ruptura peculiar originada por el romanticismo. Esto se advierte muy claramente en el esquema básico de la filosofía de la historia que el romanticismo comparte con la Ilustración y que llega a ser premisa intocable precisamente por la reacción romántica contra la Ilustración: el esquema de la superación del mythos por el logos. Este esquema gana su validez a través del presupuesto del progresivo «desencantamiento» del mundo. Representa la ley progresiva de la historia del espíritu mismo y, precisamente porque el romanticismo valora negativamente este desarrollo, el esquema mismo se acepta como inconmoviblemente evidente. El romanticismo comparte el prejuicio de la Ilustración y se limita a invertir su valoración intentando hacer valer lo viejo como viejo: el medievo «gótico», la comunidad estatal cristiana de Europa, la construcción estamental de la sociedad, pero también la sencillez de la vida campesina y la cercanía a la naturaleza.

Frente a la creencia ilustrada en la perfección, que sueña con la realización de la liberación de toda «superstición» y de todo prejuicio del pasado, ahora los primeros tiempos, el mundo mítico, la vida no analizada ni rota por la conciencia en una «sociedad natural», el mundo de la caballería cristiana, alcanzan un hechizo romántico e incluso preferencia respecto a la verdad[13]. La inversión del presupuesto de la Ilustración tiene co-

12. Como se encuentra por ejemplo en G. F. Meier, *Beiträge zur der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts*, 1766.

13. En un pequeño trabajo sobre los *Chiliastische Sonette* de Immermann, en *Kleine Schriften* II, 136 s, he analizado un ejemplo de este proceso.

mo consecuencia una tendencia paradójica a la restauración, esto es, una tendencia a reponer lo antiguo porque es lo antiguo, a volver conscientemente a lo inconsciente, etc., lo cual culmina en el reconocimiento de una sabiduría superior en los tiempos originarios del mito. Y esta inversión romántica del patrón valorador de la Ilustración logra justamente perpetuar el presupuesto de la Ilustración, la oposición abstracta de mito y razón. Toda crítica a la Ilustración seguirá ahora el camino de esta reconversión romántica de la Ilustración. La creencia en la perfectibilidad de la razón se convierte en la creencia en la perfección de la conciencia «mítica», y se refleja en el estado originario pardisíaco anterior a la caída en el pecado del pensar.

En la realidad el presupuesto de la misteriosa oscuridad en la que vive una conciencia colectiva mítica anterior a todo pensar es tan abstracto y tan dogmático como el de un estado perfecto de ilustración total o de saber absoluto. La sabudiría originaria no es más que la otra cara de la «estupidez originaria». Toda conciencia mítica es también siempre un saber, y en cuanto que sabe de poderes divinos está ya más allá del simple estremecerse ante el poder (si es que puede suponerse tal cosa en un estadio originario), pero también más allá de una vida colectiva atenazada en rituales mágicos (como se encuentra por ejemplo en el antiguo oriente). La conciencia mítica sabe de sí misma, y en este saber ya no está enteramente fuera de sí misma [14].

En relación con esto está también el hecho de que la oposición entre un auténtico pensamiento mítico y un pensamiento poético pseudomítico sea una ilusión romántica montada sobre un prejuicio de la Ilustración: el de que el hacer poético, como creación de la libre capacidad de imaginar, no participa de la vinculatividad religiosa del *mythos*. Es la vieja polémica entre el poeta y el filósofo, que entra ahora en su estadio moderno de fe en la ciencia. Ahora ya no se dice que los poetas mienten mucho, sino que ni siquiera tienen por qué decir la verdad, puesto que sólo producen un efecto estético y sólo pretenden estimular a través de las creaciones de su propia fantasía.

14. Entiendo que Horkheimer y Adorno tienen toda la razón en su análisis de la *Dialektik der Aufklärung (Dialectica del iluminismo*, Buenos Aires 1969), si bien considero que la aplicación de conceptos sociológicos como «burgués» a Ulises representa un defecto de reflexión histórica cuando no incluso una confusión de Homero con J. H. Voss, como la que ya criticó Goethe (J. H. Voss es el autor de la traducción standard de Homero al alemán, N. del T.).

Otro caso de inversión romántica es el que aparece en el concepto del «desarrollo natural de la sociedad», cuyo origen debiera volver a rastrearse. En Marx aparece como una especie de reliquia iusnaturalista cuya validez queda restringida por su propia teoría social y económica de la lucha de clases [15]. Cabría preguntarse si este concepto no se remonta a la descripción de Rousseau de la sociedad antes de la división del trabajo y de la introducción de la propiedad [16]. En todo caso ya Platón desenmascara el ilusionismo de esta teoría del estado en la descripción irónica de un estado natural que ofrece en el tercer libro de la república [17].

De estas inversiones del romanticismo sale la actitud de la ciencia histórica del siglo XIX, que no mide ya el pasado según los patrones del presente, como si éstos fueran absolutos, sino que otorga a los tiempos pasados su propio valor y es capaz incluso de reconocerles su superioridad en ciertos aspectos. Las grandes obras del romanticismo, el despertar a la percepción de los primeros tiempos, de la voz de los pueblos en sus canciones, las colecciones de cuentos y leyendas, el cultivo de los usos más antiguos, el descubrimiento de las lenguas como concepciones del mundo, el estudio de la «religión y sabiduría de los indios», todo esto desencadenó una investigación histórica que fue convirtiendo poco a poco, paso a paso, este intuitivo despertar en un conocimiento histórico con distancia. La conexión de la escuela histórica con el romanticismo confirma así que la recuperación romántica de lo originario se asienta ella misma sobre el suelo de la Ilustración. La ciencia histórica del XIX es su fruto más soberbio, y se entiende a sí misma precisamente como realización de la Ilustración, como el último paso en la liberación del espíritu de sus cadenas dogmáticas, como el paso al conocimiento objetivo del mundo histórico, capaz de igualar en dignidad al conocimiento de la naturaleza de la ciencia moderna.

El que la actitud restauradora del romanticismo pudiera unirse a la tendencia básica de la Ilustración en la unidad productiva de las ciencias históricas del espíritu, tan sólo expresa

15. Cf. las reflexiones que dedicó en su día a esta importante cuestión G. von Lukács en *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923 (*Historia y conciencia de clase*, México 1969).

16. J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Madrid 1966).

17. Cf. H.-G. Gadamer, *Plato und die Dichter*, 1934, 12 s; 2.ª edición bajo el título *Platos dialektische Ethik*, 1968.

que lo que subyace a ambas es una misma ruptura con la continuidad de sentido de la tradición. Si para la Ilustración es cosa firme que toda tradición que se revela ante la razón como imposible o absurda sólo puede ser entendida como histórica, esto es, retrocediendo a las formas de comprensión del pasado, la conciencia histórica que aparece con el romanticismo es en realidad una radicalización de la Ilustración. Pues para la conciencia histórica el caso excepcional de una tradición contraria a la razón se convierte en el caso normal. Se cree tan poco en un sentido asequible en general a la razón que todo el pasado, y al final incluso todo el pensamiento de los contemporáneos, no puede ser ya comprendido más que como «histórico». La crítica romántica a la Ilustración desemboca así ella misma en ilustración, pues al desarrollarse como ciencia histórica lo engulle todo en el remolino del historicismo. La depreciación fundamental de todo prejuicio, que vincula al *pathos* empírico de la nueva ciencia natural con la Ilustración, se vuelve, en la ilustración histórica, universal y radical.

Este es precisamente el punto con el que debe enlazar críticamente el intento de una hermenéutica histórica. La superación de todo prejuicio, esta exigencia global de la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica.

¿Estar inmerso en tradiciones significa real y primariamente estar sometido a prejuicios y limitado en la propia libertad? ¿No es cierto más bien que toda existencia humana, aún la más libre, está limitada y condicionada de muchas maneras? Y si esto es así, entonces la idea de una razón absoluta no es una posibilidad de la humanidad histórica. Para nosotros la razón sólo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado en lo cual se ejerce. Esto vale no sólo en el sentido en el que Kant limitaba las pretensiones del racionalismo, bajo la influencia de la crítica escéptica de Hume, al momento apriórico en el conocimiento de la naturaleza; vale aún más decisivamente para la conciencia histórica y para la posibilidad del conocimiento histórico. Pues el que el hombre tenga que ver aquí consigo mismo y con sus propias creaciones (Vico) sólo es una solución aparente al problema que nos plantea el conocimiento histórico. El hombre es extraño a sí mismo y a su destino histórico de una manera muy distinta a como le es extraña la naturaleza, la cual no sabe nada de él.

El problema epistemológico debe plantearse aquí de una forma fundamentalmente diferente. Ya vimos más arriba que Dilthey comprendió esto pero que no fue capaz de superar las ataduras que lo fijaban a la teoría del conocimiento tradicional. Su punto de partida, la interiorización de las «vivencias», no podía tender el puente hacia las realidades históricas, porque las grandes realidades históricas, sociedad y estado, son siempre en realidad determinantes previos de toda «vivencia». La autorreflexión y la autobiografía —los puntos de partida de Dilthey— no son hechos primarios y no bastan como base para el problema hermenéutico porque han sido reprivatizados por la historia. En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.*

2. Los prejuicios como condición de la comprensión

a) *Rehabilitación de autoridad y tradición*

Este es el punto del que parte el problema hermenéutico. Por eso habíamos examinado la depreciación del concepto de prejuicio en la Ilustración. Lo que bajo la idea de una autoconstrucción absoluta de la razón se presenta como un prejuicio limitador forma parte en verdad de la realidad histórica misma. Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar a cabo una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos. Con ello se vuelve formulable la pregunta central de una hermenéutica que quiera ser verdaderamente histórica, su problema epistemológico clave: ¿en qué puede basarse la legitimidad de los prejuicios? ¿En qué se distinguen los prejuicios legítimos de todos los innumerables prejuicios cuya superación representa la incuestionable tarea de toda razón crítica?

Para acercarnos a este problema intentaremos ahora desarrollar en forma positiva la teoría de los prejuicios que la Ilus-

tración elaboró desde un propósito crítico. Por lo que se refiere a la división de los prejuicios en prejuicios de autoridad y por precipitación, es claro que en la base de esta distinción está el presupuesto fundamental de la Ilustración según el cual un uso metódico y disciplinado de la razón es suficiente para proteger de cualquier error. Esta era la idea cartesiana del método. La precipitación es la fuente de equivocación que induce a error en el uso de la propia razón; la autoridad en cambio es culpable de que no se llegue siquiera a emplear la propia razón. La distinción se basa por lo tanto en una oposición excluyente de autoridad y razón. Lo que se trata de combatir es la falsa inclinación preconcebida en favor de lo antiguo, de las autoridades. La Ilustración considera, por ejemplo, que la gran gesta reformadora de Lutero consiste en que «el prejuicio del respecto humano, y en particular del papa filosófico (se refiere a Aristóteles) y del romano, quedó profundamente debilitado»... [18]. La reforma prepara así el florecimiento de la hermenéutica que enseñará a usar correctamente la razón en la comprensión de la tradición. Ni la autoridad del magisterio papal ni la apelación a la tradición pueden hacer superfluo el quehacer hermenéutico, cuya tarea es defender el sentido razonable del texto contra toda imposición.

Las consecuencias de una hermenéutica así no necesitan ser una crítica religiosa tan radical como la que se encuentra en un Spinoza. La posibilidad de una verdad sobrenatural queda abierta en cualquier caso. En este sentido, y sobre todo dentro de la filosofía popular alemana, la Ilustración ha limitado con frecuencia las pretensiones de la razón reconociendo la autoridad de la Biblia y de la iglesia. Así, por ejemplo, en Walch aparece la distinción entre las dos clases de prejuicios —autoridad y precipitación—, pero en ellos el autor ve dos extremos entre los cuales es necesario hallar el correcto camino medio: la mediación entre razón y autoridad bíblica. A esto responde su comprensión del prejuicio de la precipitación como prejuicio a favor de lo nuevo, como una inclinación a rechazar de inmediato las verdades sin otro motivo que el ser antiguas y estar atestiguadas en autoridades [19]. De este modo se confronta con los librepensadores ingleses (como Collins y otros) y defiende la fe histórica frente a la norma de la razón. El prejuicio de precipitación se reinterpreta aquí evidentemente en un sentido conservador.

18. Walch, *Philosophisches Lexicon*, 1726, 1013.
19. Walch, 1006 s, en el artículo *Freiheit zu gedenken.*

Sin embargo, no hay duda de que la verdadera consecuencia de la Ilustración no es ésta sino más bien su contraria: la sumisión de toda autoridad a la razón. El prejuicio de precipitación ha de entenderse en consecuencia más bien al modo de Descartes, como fuente de errores en el uso de la razón. Concuerda con esto el que la vieja distinción retorna, con un sentido alterado tras la victoria de la Ilustración, cuando la hermenéutica se libera de todo vínculo dogmático. Así, por ejemplo, Schleiermacher distingue como causas de los malentendidos las sujeciones y la precipitación [20]. Junto a los prejuicios constantes que proceden de las diversas sujeciones a que está uno sometido aparecen los juicios equivocados momentáneos debidos a la precipitación. Pero al que trata del método científico sólo le interesan realmente los primeros. A Schleiermacher no se le llega a ocurrir siquiera que entre los prejuicios que afectaban al que se encuenta vinculado a autoridades puede haberlos también que contengan una parte de verdad, lo que desde siempre estaba incluido en el concepto mismo de autoridad. Su propia reformulación de la división tradicional de los prejuicios es un claro testimonio del triunfo de la Ilustración: las sujeciones se refieren tan sólo a una barrera individual que se opone a la comprensión, «la preferencia unilateral por aquello que está más cercano al propio círculo de ideas».

Sin embargo, es precisamente en el concepto de las sujeciones donde se oculta la cuestión esencial. La idea de que los prejuicios que me determinan se deben a mi sujeción está formulada en realidad ya desde el punto de vista de la disolución o Ilustración de todo prejuicio, y en consecuencia sólo tiene valor para los prejuicios no justificados. Si existen también prejuicios justificados y que pueden ser productivos para el conocimiento, entonces el problema de la autoridad se nos vuelve a plantear de nuevo. Las consecuencias radicales de la Ilustración que aparecen todavía en la fe metódica de Schleiermacher no son tan sostenibles como pudieran parecer.

La oposición entre fe en la autoridad y uso de la propia razón, instaurada por la Ilustración, tiene desde luego razón de ser. En la medida en que la validez de la autoridad usurpa el lugar del propio juicio, la autoridad es de hecho una fuente de prejuicios. Pero esto no excluye que pueda ser también una fuente de verdad, cosa que la Ilustración ignoró sistemáticamente en su repulsa generalizada contra toda autoridad. Para cerciorarse de ello basta remontarse a uno de los mayores pre-

20. Fr. Schleiermacher, *Werke* I, 7, 31.

cursores de la Ilustración europea: Descartes. Pese a todo el radicalismo de su pensamiento metódico es sabido que Descartes excluye las cosas de la moral de la pretensión de una reconstrucción completa de todas las verdades desde la razón. Este era el sentido de su moral provisional. Y me resulta un hecho por lo menos sintomático el que Descartes no llegara a desarrollar su moral definitiva, y que los fundamentos de la misma, en lo que puede apreciarse por sus cartas a Isabel, apenas contienen nada nuevo. Y es que resulta evidentemente impensable querer esperar a la ciencia moderna y sus progresos para fundamentar entonces una moral nueva. De hecho, el rechazo de toda autoridad no sólo se convirtió en un prejuicio consolidado por la Ilustración, sino que condujo también a una grave deformación del concepto mismo de autoridad. Sobre la base de un concepto ilustrado de razón y libertad, el concepto de autoridad pudo convertirse simplemente en lo contrario de la razón y la libertad, en el concepto de la obediencia ciega. Este es el significado que nos es familiar en el ámbito lingüístico de la crítica a las modernas dictaduras.

Sin embargo, la esencia de la autoridad no es esto. Es verdad que la autoridad es en primer lugar un atributo de personas. Pero la autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: se reconoce que el otro está por encima de uno en juicio y perspectiva y que en consecuencia su juicio es preferente o tiene primacía respecto al propio. La autoridad no se otorga sino que se adquiere, y tiene que ser adquirida si se quiere apelar a ella. Reposa sobre el reconocimiento y en consecuencia sobre una acción de la razón misma que, haciéndose cargo de sus propios límites, atribuye al otro una perspectiva más acertada. Este sentido rectamente entendido de autoridad no tiene nada que ver con una obediencia ciega de comando. En realidad no tiene nada que ver con obediencia sino con *conocimiento* [21]. Cierto que forma parte de la autoridad el poder dar órdenes y el encontrar obediencia. Pero esto sólo se sigue de la autoridad que uno tiene. Incluso la autoridad anónima e impersonal del superior, que deriva de las órdenes, no procede en último término de éstas sino que las hace posibles. Su verdadero

21. Tengo la impresión de que la tendencia al reconocimiento de la autoridad tal como aparece en K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, 766 s y en G. Krüger, *Fkeiheit und Weltverwaltung*, 231 s, carece de un fundamento suficientemente claro en la medida en que no reconoce esta idea.

fundamento es también aquí un acto de la libertad y la razón, que concede autoridad al superior básicamente porque tiene una visión más amplia o está más consagrado, esto es, porque sabe más [22].

De este modo el reconocimiento de la autoridad está siempre relacionado con la idea de que lo que dice la autoridad no es irracional ni arbitrario, sino que en principio puede ser reconocido como cierto. En esto consiste la esencia de la autoridad que conviene al educador, al superior, al especialista. Es verdad que los prejuicios que ellos implantan están legitimados por la persona, y que su validez requiere una inclinación en favor de la persona que los representa. Pero precisamente así es como se convierten en prejuicios objetivos, pues operan la misma inclinación hacia la cosa, y esta inclinación puede producirse también por otros caminos, por ejemplo, por motivos aducidos por la razón. En esta medida la esencia de la autoridad debe tratarse en el contexto de una teoría de los prejuicios que busque liberarse de los extremismos de la Ilustración.

Para ello puede buscarse apoyo en la crítica romántica a la Ilustración. Hay una forma de autoridad que el romanticismo defendió con un énfasis particular: la tradición. Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima, y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo trasmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y sobre nuestro comportamiento. Toda educación reposa sobre esta base, y aunque en el caso de la educación la «tutela» pierde su función con la llegada a la madurez, momento en que las propias perspectivas y decisiones asumen finalmente la posición que detentaba la autoridad del educador, este acceso a la madurez biográfica no implica en modo alguno que uno se vuelva señor de sí mismo en el sentido de haberse liberado de toda tradición y de todo dominio por el pasado. La realidad de las costumbres es y sigue siendo ampliamente algo válido por tradición y procedencia. Las costumbres se adoptan libremente, pero ni se crean por libre determinación ni su validez se fundamenta en ésta. Precisamente es esto lo que llamamos tradición: el fundamento de su validez. Y nuestra deuda con el roman-

22. La fatídica frase «el partido (o el *Führer)* siempre tiene razón» no es falsa porque asuma la superioridad del dirigente, sino porque sirve para proteger la dirección por decisión del poder contra cualquier crítica que podría ser verdadera. La verdadera autoridad no necesita mostrarse autoritaria.

ticismo es justamente esta corrección de la Ilustración en el sentido de reconocer que, al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamiento. La superioridad de la ética antigua sobre la filosofía moral de la edad moderna se caracteriza precisamente por el hecho de que fundamenta el paso de la ética a la «política», al arte de la buena legislación, en base a la ineludibilidad de la tradición [23]. En comparación con esto la Ilustración moderna es abstracta y revolucionaria.

Sin embargo, el concepto de la tradición se ha vuelto no menos ambiguo que el de la autoridad, y ello por la misma razón, porque lo que condiciona la comprensión romántica de la tradición es la oposición abstracta al principio de la Ilustración. El romanticismo entiende la tradición como lo contrario de la libertad racional, y ve en ella un dato histórico como pueda serlo la naturaleza. Y ya se la quiera combatir revolucionariamente, ya se pretenda conservarla, la tradición aparece en ambos casos como la contrapartida abstracta de la libre autodeterminación, ya que su validez no necesita fundamentos racionales sino que nos determina mudamente. Por supuesto que el caso de la crítica romántica a la Ilustración no es un ejemplo de dominio espontáneo de la tradición, de trasmisión y conservación sin rupturas a despecho de las dudas y las críticas. Es más bien una reflexión crítica propia la que aquí intenta volverse de nuevo hacia la verdad de la tradición para renovarla, y que podrá recibir el nombre de tradicionalismo.

No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible. Por problemática que sea la restauración consciente de tradiciones o la creación consciente de otras nuevas, la fe romántica en las «tradiciones que nos han llegado», ante las que debería callar toda razón, es en el fondo igual de prejuiciosa e ilustrada. En realidad la tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia. Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por el hecho de no atraer la atención sobre sí. Ésta es la razón de que sean las innovacio-

23. Cf. Aristóteles Eth. Nic. K 10.

nes, los nuevos planes, lo que aparece como única acción y resultado de la razón. Pero esto es sólo aparente. Incluso cuando la vida sufre sus trasformaciones más tumultuosas, como ocurre en los tiempos revolucionarios, en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez, En todo caso la conservación representa una conducta tan libre como la trasformación y la innovación. La crítica ilustrada a la tradición, igual que su rehabilitación romántica, queda por lo tanto muy por detrás de su verdadero ser histórico.

Estas consideraciones nos inducen a preguntarnos si en la hermenéutica espiritual-científica no se debiera intentar reconocer todo su derecho al momento de la tradición. La investigación espiritual-científica no puede pensarse a sí misma en oposición absoluta al modo como nos comportamos respecto al pasado en nuestra calidad de vivientes históricos. En nuestro comportamiento respecto al pasado, que estamos confirmando constantemente, la actitud real no es la distancia ni la libertad respecto a lo trasmitido. Por el contrario nos encontramos siempre en tradiciones, y éste nuestro estar dentro de ellas no es un comportamiento objetivador que pensara como extraño o ajeno lo que dice la tradición; ésta es siempre más bien algo propio, ejemplar o aborrecible, es un reconocerse en el que para nuestro juicio histórico posterior no se aprecia apenas conocimiento, sino un imperceptible ir trasformándose al paso de la misma tradición.

En consecuencia, es importante preguntarse, frente al metodologismo epistemológico que domina actualmente, si el surgir de la conciencia histórica ha logrado distinguir de verdad y por entero nuestro comportamiento científico respecto a aquel comportamiento natural hacia el pasado. ¿Es correcta la autoacepción de las ciencias del espíritu cuando desplazan el conjunto de su propia historicidad hacia el lado de los prejuicios de los que hay que liberarse? Esta «ciencia libre de prejuicios» ¿no estará compartiendo, mucho más de lo que ella misma cree, aquella recepción y reflexión ingenua en la que viven las tradiciones y en la que está presente el pasado?

En cualquier caso la comprensión en las ciencias del espíritu comparte con la pervivencia de las tradiciones un presupuesto fundamental, el de sentirse *interpelado* por la tradición misma. ¿Pues no es cierto que sólo así resultan comprensibles en su significado los objetos de su investigación, igual que los contenidos de la tradición? Por muy mediado que esté este

significado, por mucho que su origen se sitúe en un interés histórico que no parezca contener la menor relación con el presente, aún en el caso extremo de la investigación histórica «objetiva», el determinar de nuevo el significado de lo investigado es y sigue siendo la única realización auténtica de la tarea histórica. Sin embargo, el significado se encuentra no sólo al final de tal investigación sino también en su comienzo: como elección del tema de investigación, como estímulo del interés investigador, como obtención de un nuevo planteamiento.

En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse por lo tanto *la resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma*. Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podría hallar un entramado de efectos recíprocos [24]. En este sentido haremos bien en no entender la conciencia histórica —como podría sugerirse a primera vista— como algo radicalmente nuevo sino más bien como un momento nuevo dentro de lo que siempre ha sido la relación humana con el pasado. En otras palabras, hay que reconocer el momento de la tradición en el comportamiento histórico y elucidar su propia productividad hermenéutica.

El que en las ciencias del espíritu sea operante un momento de tradición que incluso constituye su verdadera esencia y su característica, a despecho de toda la metodología inherente a su procedimiento, es algo que se hace tanto más patente si se atiende a la historia de la investigación y a la diferencia entre la historia de la ciencia dentro de las ciencias del espíritu y en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. Por supuesto que ningún esfuerzo histórico y finito del hombre podría llegar a borrar del todo las huellas de esta finitud. También la historia de la matemática o de las ciencias naturales es una porción de historia del espíritu humano y reflejo de sus destinos. Pero por otra parte no es simple ingenuidad histórica que el investigador de la naturaleza escriba la historia de su ciencia desde el estado actual de sus conocimientos. Los errores y las vías muertas no tienen para él otro interés que el meramente his-

24. No creo que Scheler tenga razón cuando opina que con la ciencia de la historia tiende a disminuir la presión preconsciente de la tradición (*Stellung des Menschen im Kosmos*, 37 La independencia de la ciencia de la historia que esto implica me parece una ficción liberal de la que en general Scheler no deja de darse cuenta. Análogamente *Nachlass* I, en *Ges. Werke* X, 228 s, con su adhesión a la ilustración histórica y a la sociología del saber.

tórico, pues el patrón de su consideración es evidentemente el progreso de la investigación. En consecuencia sólo existe un interés secundario en la consideración de los progresos de la ciencia natural o de la matemática como parte de un determinado momento histórico. El valor cognitivo de los conocimientos natural-científicos o matemáticos no es siquiera rozado por este otro interés.

En consecuencia no es necesario discutir que también en las ciencias naturales puedan continuar siendo operantes momentos tradicionales, por ejemplo, bajo la forma de una cierta preferencia por determinadas orientaciones de la investigación en uno u otro lugar. Lo que ocurre es que la investigación científica como tal no recibe las leyes de su progreso desde este tipo de circunstancias, sino únicamente desde la ley del objeto que se abre a sus esfuerzos metódicos.

Es claro que las ciencias del espíritu no se describen de manera satisfactoria desde este concepto de investigación y progreso. Claro que este concepto tiene también su aplicación dentro de ellas, en el sentido de que es posible, por ejemplo, describir la historia de la solución de un problema, de un desciframiento difícil, en el que lo único que interesa es alcanzar finalmente un resultado concluyente. Si no fuera así tampoco hubiera sido posible el acercamiento metodológico de las ciencias del espíritu a las de la naturaleza que vimos realizarse en el siglo pasado. Sin embargo, la analogía entre la investigación natural y la espiritual-científica sólo representa un estrato secundario dentro del trabajo de las ciencias del espíritu.

Esto se hace patente ya en el hecho de que los grandes logros de la investigación espiritual-científica no llegan como quien dice a pasarse. El lector actual puede abstraer con facilidad el hecho de que un historiador de hace cien años disponía de un estado de conocimientos inferior y en consecuencia tuvo que ser inducido a juicios equivocados en algunas cuestiones de detalle. Pero en conjunto leerá siempre con más agrado a Droysen o a Mommsen que a los tratamientos más recientes de la materia salidos de la pluma de un historiador actual. ¿Qué patrón es el que se está aplicando entonces? Es claro que aquí no se puede aplicar simplemente el patrón de la materia misma, que es el que acostumbra a decidir sobre el valor y el peso de una investigación. Por el contrario, la materia sólo se nos antoja realmente significativa a la luz de aquél que ha acertado a mostrarla adecuadamente. Es verdad que nuestro interés se orienta hacia la cosa, pero ésta sólo adquiere vida a través del aspecto bajo el cual nos es mostrada. Admitimos que en dife-

rentes momentos o desde puntos de vista diferentes la cosa se representa históricamente bajo aspectos también distintos. Aceptamos también que estos aspectos no son meramente superados en el curso continuado de la investigación progresiva, sino que son como condiciones que se excluyen entre sí y que existen cada una por su lado, pero que sólo en nosotros llegan a convergir. Lo que satisface a nuestra conciencia histórica es siempre una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado. Este sólo aparece en la multiplicidad de dichas voces: tal es la esencia de la tradición de la que participamos y queremos participar. La moderna investigación histórica tampoco es sólo investigación, sino en parte también mediación de la tradición. No podemos verla sólo bajo la ley del progreso y de los resultados asegurados; también en ella realizamos nuestras experiencias históricas en cuanto que ella hace oír cada vez una voz nueva en la que resuena el pasado.

¿Qué es lo que subyace a todo esto? Evidentemente en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un «objeto idéntico» de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza, donde la investigación va penetrando cada vez más profundamente en ella.

En las ciencias del espíritu el interés investigador que se vuelve hacia la tradición está motivado de una manera especial por el presente y sus intereses. Sólo en la motivación del planteamiento llegan a constituirse el tema y el objeto de la investigación. La investigación histórica está soportada por el movimiento histórico en que se encuentra la vida misma, y no puede ser comprendida teleológicamente desde el objeto hacia el que se orienta la investigación. Incluso ni siquiera existe realmente tal objeto. Es esto lo que distingue a las ciencias del espíritu de las de la naturaleza. Mientras el objeto de las ciencias naturales puede determinarse *idealiter* como aquello que sería conocido en un conocimiento completo de la naturaleza, carece de sentido hablar de un conocimiento completo de la historia. Y por eso no es adecuado en último extremo hablar de un objeto en sí hacia el que se orientase esta investigación.

b) *El modelo de lo clásico*

Indudablemente, a la autocomprensión de las ciencias del espíritu se le plantea la exigencia de liberarse, en el conjunto de su hacer, del modelo de las ciencias naturales, y considerar la movilidad histórica de su tema no sólo como restrictiva de su

objetividad sino también como algo positivo. Ahora bien, en el nuevo desarrollo de las ciencias del espíritu han aparecido sugerencias para un género de reflexión que verdaderamente puede hacer frente al estado del problema con justicia y competencia. El metodologismo ingenuo de la investigación histórica ya no domina solo el campo. El progreso de la investigación ya no se entiende en todas partes únicamente como expansión y penetración en nuevos ámbitos o materiales, sino que en vez de esto se atiende más bien a la configuración de etapas de reflexión más depuradas dentro de los correspondientes planteamientos. Por supuesto que aun desde este punto de vista sigue pensándose teleológicamente, bajo el patrón del progreso de la investigación, como conviene al investigador desde siempre. Pero junto a ello empieza a entreverse una conciencia hermenéutica que se vuelve hacia la investigación con un interés más autorreflexivo. Esto ocurre sobre todo en las ciencias del espíritu que disponen de una tradición más antigua. La filología clásica, por ejemplo, una vez que ha ido elaborando su propia tradición en ámbitos cada vez más extensos, se vuelve ahora con planteamientos cada vez más afinados hacia los viejos objetos preferentes de su ciencia. Con ello ha introducido una especie de autocrítica, de reflexión sobre en qué consiste realmente la excelencia de sus objetos más excelentes. El concepto de lo clásico, que en el pensamiento histórico a partir del descubrimiento del helenismo por Droysen se había degradado a un mero concepto estilístico, obtiene ahora en la ciencia un nuevo derecho de ciudadanía.

Naturalmente, será necesaria una reflexión hermenéutica muy depurada para hacer comprensible la posibilidad de que un concepto normativo como el de lo clásico obtenga o recupere un derecho científico. Pues en la consecuencia de la autocomprensión de la conciencia histórica está el que en último extremo todo el significado normativo del pasado sea ya sólo objeto de análisis para una razón histórica que se ha vuelto soberana. Sólo en los comienzos del historicismo, por ejemplo, en la obra de Winckelmann, que realmente hizo época, el momento normativo representaba todavía un verdadero impulso para la investigación histórica.

El concepto de la antigüedad clásica y de lo clásico, tal como viene dominando sobre todo al pensamiento pedagógico desde los tiempos del clasicismo alemán, reunía un aspecto normativo y un aspecto histórico. Una determinada fase evolutiva del devenir histórico de la humanidad habría tenido por efecto simultáneamente una conformación más madura y más com-

pleta de lo humano. Esta mediación entre el sentido normativo y el sentido histórico del concepto se remonta ya a Herder. Pero incluso el propio Hegel se atiene a ella, si bien lo hace con un acento filosófico e histórico algo distinto: el arte clásico conserva en él su excelencia, pero entendido como «religión del arte». Puesto que esta forma del espíritu es ya pasada, sólo puede ser ejemplar en un sentido limitado. Como arte pasado atestigua el carácter de pasado del arte mismo. Con esto Hegel justifica sistemáticamente la historización del concepto de lo clásico e introduce una tendencia que acabaría concibiendo lo clásico como un concepto estilístico y descriptivo, el de una armonía relativamente efímera de mesura y plenitud, media entre la rigidez arcaica y la disolución barroca. Y desde que este concepto se incorporó al vocabulario estilístico de la investigación histórica, lo clásico ya no conservó el reconocimiento de un contenido normativo más que implícita o inconfesadamente.

Fue un síntoma del comienzo de la autocrítica histórica el que a partir de la primera guerra mundial la «filología clásica» se volviese sobre sí misma bajo el signo de un nuevo humanismo y reconociese, entre vacilaciones y titubeos, la relación entre los momentos de sentido normativo y sentido histórico en este concepto [25]. Desde luego no tardó en demostrarse la imposibilidad de interpretar —aunque se intentó— este viejo concepto de lo clásico, surgido en la antigüedad y confirmado en la canonización de determinados escritores, como si él mismo pudiese expresar la unidad de un ideal de estilo [26]. Como designación de un estilo el concepto antiguo era cualquier cosa menos unívoco. Y cuando empleamos actualmente «clásico» como concepto histórico de un estilo que se determina unívocamente por su confrontación con lo de antes y lo de después, este concepto, ya históricamente consecuente, es sin embargo definitivamente ajeno al de la antigüedad. El concepto de lo clásico designa hoy una fase temporal del desarrollo histórico, no un valor suprahistórico.

Sin embargo, el elemento normativo del concepto de lo clásico nunca llegó a desaparecer por completo. Incluso hoy día sigue viviendo en el fondo de la idea del «gimnasio huma-

25. La jornada de Naumburg sobre lo clásico (1930), que estuvo enteramente determinada por W. Jaeger, así como la fundación de la revista Die Antike son buenos ejemplos de ello. Cf. *Das problem des Klassischen und die Antike*, 1931.

26. Cf. la justificada crítica que hizo A. Körte a la ponencia de J. Stroux en Naumburg (*Berichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 86, 1934) y mi recensión en Gnomon 11 (1935) 612 s.

nístico»[27]. El filólogo tiene razón en no contentarse con aplicar a sus textos el concepto histórico de estilo desarrollado en la historia de las artes plásticas. Ya la cuestión de si el mismo Homero es «clásico» hace vacilar a la categoría histórico-estilística de lo clásico usada por analogía con la historia del arte; un nuevo ejemplo de cómo la conciencia histórica comprende siempre algo más de lo que ella misma admitiría.

Para intentar hacer conscientes estas implicaciones se podría decir quizá lo siguiente: lo clásico es una verdadera categoría histórica porque es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por ello pretenda ser un valor suprahistórico. No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad[28]. Desde luego no es como pretendía hacer creer un cierto pensamiento histórico: que el juicio de valor por el que algo es llamado clásico quede realmente desarticulado por la reflexión histórica y su crítica a todas las construcciones teleológicas en el paso de la historia. El juicio valorativo implicado en el concepto de lo clásico gana más bien en esta crítica su nueva, su auténtica legitimación: es clásico lo que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez trasmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta.

Por ilustrar el asunto directamente con el ejemplo del concepto global de la «antigüedad clásica», es desde luego ahistórico depreciar el helenismo como la época del ocaso y decadencia del clasicismo, y Droysen acentúa con razón la continuidad histórica y el significado del helenismo para el nacimiento y expansión del cristianismo. Pero no le hubiera hecho falta llevar a cabo esta especie de teodicea histórica si no hubiera sido vigente todavía un prejuicio a favor de lo clásico, y si el poder educativo del «humanismo» no se hubiese atenido a la «antigüedad clásica» conservándola como la herencia imperecedera

27. El *Gymnasium* es la institución de la enseñanza media en Alemania y conoce varias orientaciones de base: humanística, natural-científica, etcétera. La enseñanza de la filosofía clásica está restringida a los gimnasios humanísticos (N. del T.).

28. Los términos que reproducimos como «conservación, confirmación y verdad» forman en alemán un juego de palabras intraducible: *Bewahrung*, *Bewährung*, *Wahres* (N. del T.).

de la cultura occidental. En el fondo lo clásico no es realmente un concepto descriptivo en poder de una conciencia histórica objetivadora; es una realidad histórica a la que sigue perteneciendo y estando sometida la conciencia histórica misma. Lo clásico es lo que se ha destacado a diferencia de los tiempos cambiantes y sus efímeros gustos; es asequible de un modo inmediato, pero no al modo de ese contacto como eléctrico que de vez en cuando caracteriza a una producción contemporánea, en la que se experimenta momentáneamente la satisfacción de una intuición de sentido que supera a toda expectativa consciente. Por el contrario es una conciencia de lo permanente, de lo imperecedero, de un significado independiente de toda circunstancia temporal, la que nos induce a llamar «clásico» a algo; una especie de presente intemporal que significa simultaneidad con cualquier presente.

Por lo tanto, el primer aspecto del concepto de lo «clásico» es el sentido normativo, y esto responde por igual al uso lingüístico antiguo y moderno. Pero en la medida en que esta norma es puesta en relación retrospectivamente con una magnitud única y ya pasada, que logró satisfacer y representar a la norma en cuestión, ésta contiene siempre un registro temporal que la articula temporalmente. Por eso no es demasiado extraño que al comienzo de la reflexión histórica (para la que como ya vimos el clasicismo de un Winckelmann fue determinante de su orientación en Alemania) se destacase, frente a a lo que era vigente como clásico en el mencionado sentido, un concepto histórico de un tiempo o una época que designaba tanto un ideal estilístico con un determinado contenido como un tiempo o una época, comprendidos histórico-descriptivamente, que precisamente satisfacían este ideal. Con la distancia del epígono que erige los patrones se hace claro que la satisfacción de este ideal estilístico designa un momento histórico que pertenece al pasado. Con esto concuerda el que en el pensamiento moderno el concepto de lo clásico viniese a usarse para el conjunto de la «antigüedad clásica», en un momento en que el humanismo proclama de nuevo el carácter modélico de esta antigüedad. Con ello recogía, no sin razón, un viejo uso lingüístico. Pues los escritores antiguos, cuyo «descubrimiento» realizó el humanismo, eran los mismos autores que habían constituido el canon de lo clásico en la antigüedad tardía.

La historia de la cultura y educación occidentales guardó y mantuvo a estos autores porque, en su calidad de autores de la «escuela», se habían convertido en canon. Es muy fácil comprender cómo el concepto histórico de estilo pudo acercarse

a este uso lingüístico. Pues aunque la conciencia que acuña este concepto sea una conciencia normativa, hay en ella al mismo tiempo un rasgo retrospectivo. La conciencia ante la que se destaca la norma clásica es una conciencia de decadencia y lejanía. No es casual que el concepto de lo clásico y del estilo clásico se deba a épocas tardías. Calímaco y el *Dialogus* de Tácito han desempeñado en este contexto un papel decisivo [29]. Pero aún hay algo más. Es sabido que los autores considerados como clásicos representan en cada caso a un determinado género literario. Fueron en su momento el cumplimiento perfecto de la norma correspondiente a este género, un ideal que se hizo visible en la retrospección de la crítica literaria. Si frente a estas normas de los géneros literarios se vuelve a un pensamiento histórico, esto es, si se piensa la historia de estos géneros, entonces lo clásico se convierte en el concepto de una fase estilística, de un punto culminante que articula la historia del género en lo de antes y lo de después. Y en cuanto que los puntos culminantes en la historia de los géneros literarios pertenecen en buena parte a un mismo espacio de tiempo bastante restringido, lo clásico designa una determinada fase dentro del conjunto del desarrollo histórico de la antigüedad clásica, convirtiéndose así en el concepto de una época fundido con el de un estilo.

Como concepto estilístico e histórico, el de lo clásico se hace entonces susceptible de una expansión universal para cualquier «desarrollo» al que un telos inmanente confiera alguna unidad. Y es verdad que en todas las culturas hay su momento de esplendor, en el que la cultura correspondiente atestigua producciones especiales en ámbitos muy diversos. De este modo, y pasando por su realización histórica particular, el concepto valorativo general de lo clásico se convierte de nuevo en un concepto histórico general de estilo.

Por muy comprensible que sea este desarrollo, lo cierto es que la historización del concepto significa al mismo tiempo su desarraigo, y no carece de motivos el que la incipiente auto-

29. En la discusión de Naumburg sobre lo clásico se atendió, no por azar, muy particularmente al *Dialogus de oratoribus*. Las causas de la decadencia de la oratoria implican el reconocimiento de su antigua magnitud, por lo tanto una conciencia normativa. B. Snell apunta con razón al hecho de que los conceptos estilísticos históricos como barroco, arcaico, etc., presuponen todos una referencia al concepto normativo de lo clásico y que sólo poco a poco fueron deponiendo por sí mismos su sentido peyorativo (*Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für H. Plessner, 333 s).

crítica de la conciencia histórica haya vuelto por los fueros del elemento normativo en el concepto de lo clásico y del carácter históricamente único de su cumplimiento. Todo «nuevo humanismo» comparte con el primero y más antiguo la conciencia de su pertenencia inmediata y vinculante a su modelo que, como pasado, es insasequible y sin embargo presente. En lo «clásico» culmina un carácter general del ser histórico: el de ser conservación en la ruina del tiempo. Claro que la esencia general de la tradición es que sólo hace posible el conocimiento histórico aquello que se conserva del pasado como lo no pasado. Sin embargo, y como dice Hegel, lo clásico es «lo que se significa y en consecuencia se interpreta a sí mismo» [30].

Pero en último extremo esto quiere decir que lo clásico es lo que se conserva *porque* se significa e interpreta a sí mismo; es decir, aquello que es por sí mismo tan elocuente que no constituye una proposición sobre algo desaparecido, un mero testimonio de algo que requiere todavía interpretación, sino que dice algo a cada presente como si se lo dijera a él particularmente. Lo que se califica de «clásico» no es algo que requiera la superación de la distancia histórica; ello mismo está constantemente realizando esta superación con su propia mediación. En este sentido lo que es clásico es sin duda «intemporal», pero esta intemporalidad es un modo del ser histórico.

Por supuesto que esto no excluye que obras que valen como clásicas planteen problemas de conocimiento histórico a una conciencia histórica suficientemente desarrollada como para ser consciente de la distancia. Pues para la conciencia histórica ya no se trata, como para Palladio o para Corneille, de tomar inmediatamente el modelo clásico, sino de saberlo como un fenómeno histórico que sólo se comprende desde su propio momento. Pero en esta comprensión habrá siempre algo *más* que la reconstrucción histórica del «mundo» pasado al que perteneció la obra. Nuestra comprensión contendrá siempre al mismo tiempo la conciencia de la propia pertenencia a ese mundo. Y con esto se corresponde también la pertenencia de la obra a nuestro propio mundo.

Esto es justamente lo que quiere decir la palabra «clásico»: que la pervivencia de la elocuencia inmediata de una obra es fundamentalmente ilimitada [31]. Por mucho que el concepto de

30. G. W. Fr. Hegel, *Aesthetik* II, 3.

31. F. Schlegel (en *Fragmente*, ed. Minor, 20) extrae la consecuencia hermenéutica de que «un escrito clásico no tiene que poder ser nunca comprendido del todo. Pero los que son cultos y se cultivan tienen que querer aprender de él cada vez más».

lo clásico quiera decir también distancia e inasequibilidad y pertenezca así a la forma de la conciencia que es la «formación», la «formación clásica» seguirá conteniendo siempre algo de la validez permanente de lo clásico. Incluso la forma de la conciencia llamada «formación» atestigua todavía una última comunidad y pertenencia al mundo desde el que habla la obra clásica. Esta elucidación del concepto de lo clásico no pretende para sí un significado autónomo, sino que intenta suscitar la pregunta de si esta mediación histórica del pasado con el presente, tal como la realiza el concepto de lo clásico, no estará presente en todo comportamiento histórico como sustrato operante. Así como la hermenéutica romántica pretendía ver en la homogeneidad de la naturleza humana un sustrato ahistórico para su teoría de la comprensión, absolviendo con ello de todo condicionamiento histórico al que comprende «congenialmente», la autocrítica de la conciencia histórica llega al cabo a reconocer movilidad histórica no sólo en el acontecer sino también en el propio comprender. *El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiado dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método.

3. El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo

He aquí nuestra primera pregunta: ¿Cómo se inicia el esfuerzo hermenéutico? ¿Qué consecuencias tiene para la comprensión la condición hermenéutica de la pertenencia a una tradición? En este punto recordaremos la regla hermenéutica de comprender el todo desde la individual y lo individual desde el todo. Es una regla que procede de la antigua retórica y que la hermenéutica moderna ha trasladado del arte de hablar al arte de compender. Aquí como allá subyace una relación circular. La anticipación de sentido que hace referencia al todo sólo llega a una comprensión explícita a través del hecho de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez a este todo.

Este hecho nos es familiar por el aprendizaje de las lenguas antiguas. Aprendemos que es necesario «construir» una frase antes de intentar comprender el significado lingüístico de cada parte de dicha frase. Este proceso de construcción está sin em-

bargo ya dirigido por una expectativa de sentido procedente del contexto de lo que le precedía. Por supuesto que esta expectativa habrá de corregirse si el texto lo exige. Esto significa entonces que la expectativa cambia y que el texto se recoge en la unidad de una referencia bajo una expectativa de sentido distinta. El movimiento de la comprensión va constantemente del todo a la parte y de ésta al todo. La tarea es ampliar la unidad del sentido comprendido en círculos concéntricos. Es criterio para la corrección de la comprensión es siempre la congruencia de cada detalle con el todo. Cuando no hay tal congruencia, esto significa que la comprensión ha fracasado.

Schleiermacher distingue en este círculo hermenéutico del todo y la parte un aspecto objetivo y un aspecto subjetivo. Igual que cada palabra forma parte del nexo de la frase, cada texto forma parte del nexo de la obra de un autor, y éste forma parte a su vez del conjunto del correspondiente género literario y aún de la literatura entera. Pero por otra parte el mismo texto pertenece, como manifestación de un momento creador, al todo de la vida psíquica de su autor. La comprensión sólo se lleva a término en cada caso desde este todo de naturaleza tanto objetiva como subjetiva. En relación con esta teoría Dilthey hablará de «estructura» y de la «concentración en un punto central» desde el cual se produce la comprensión del todo. Con ello aplica al mundo histórico, como ya decíamos, lo que desde siempre ha sido un fundamento de toda interpretación textual: que cada texto debe ser comprendido desde sí mismo.

Sin embargo, es obligatorio preguntarse si ésta es una manera adecuada de entender el movimiento circular de la comprensión. Tendremos que remitirnos aquí al resultadó de la hermenéutica de Schleiermacher, aunque dejando de momento totalmente de lado, lo que éste desarrolla bajo el nombre de interpretación subjetiva. Cuando intentamos entender un texto no nos desplazamos hasta la constitución psíquica del autor, sino que, ya que hablamos de desplazarse, lo hacemos hacia la perspectiva bajo la cual el otro ha ganado su propia opinión. Y esto no quiere decir sino que intentamos que se haga valer el derecho de lo que el otro dice. Cuando intentamos comprenderle hacemos incluso lo posible por reforzar sus propios argumentos. Así ocurre también en la conversación. Pero donde se hace más patente es en la comprensión de lo escrito. Aquí nos movemos en una dimensión de sentido que es comprensible en sí misma y que como tal no motiva un retroceso a la subjetividad del otro. Es tarea de la hermenéutica explicar este mi-

lagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario.

Pero tampoco el lado objetivo de este círculo, tal como lo describe Schleiermacher, acierta con el núcleo del asunto. Ya hemos visto que el objetivo de toda comprensión y de todo consenso montado sobre ella es el acuerdo en la cosa misma. La hermenéutica siempre se propuso como tarea restablecer un acuerdo alterado o inexistente. La historia de la hermenéutica es buen testimonio de ello, por ejemplo, si se piensa en san Agustín y su intento de mediar el antiguo testamento con el mensaje cristiano, o en el primer protestantismo, ocupado en un empeño similar, o finalmente en la era de la Ilustración, donde desde luego se produce casi la renuncia al acuerdo cuando se postula que «el entendimiento completo» de un texto sólo debe alcanzarse por el camino de la interpretación histórica. Ahora bien, cuando el romanticismo y Schleiermacher fundan una conciencia histórica de alcance universal prescindiendo de la forma vinculante de la tradición, de la que proceden y en la que se encuentran, como fundamento de todo esfuerzo hermenéutico, esto representa una verdadera innovación cualitativa.

Incluso, un precedente inmediato de Schleiermacher, el filólogo Friedrich Ast, mantenía una comprensión decididamente material de la tarea de la hermenéutica cuando presentaba como su tarea específica la reconstrucción del acuerdo entre antigüedad clásica y cristianismo, entre una antigüedad clásica verdadera, percibida con ojos nuevos, y la tradición cristiana. Frente a la Ilustración esto es algo nuevo en el sentido de que una hermenéutica así no mide y condena ya la tradición desde el patrón de la razón natural. Pero en cuanto que intenta una concordancia llena de sentido entre las dos tradiciones en las que se encuentra, esta hermenéutica continúa esencialmente la generalizada idea anterior de ganar en la comprensión un acuerdo *de contenido*.

Cuando Schleiermacher, y siguiendo sus pasos la ciencia del XIX, van más allá de la «particularidad» de esta reconciliación de antigüedad clásica y cristianismo y conciben la tarea de la hermenéutica desde una generalidad *formal*, logran desde luego establecer la concordancia con el ideal de objetividad propio de las ciencias naturales, pero sólo al precio de renunciar a hacer valer la concreción de la conciencia histórica dentro de la teoría hermenéutica.

Frente a esto la descripción y fundamentación existencial del círculo hermenéutico por Heidegger representa un giro

decisivo. Por supuesto que en la teoría hermenéutica del XIX se hablaba ya de la estructura circular de la comprensión, pero siempre en el marco de una relación formal entre lo individual y el todo, así como de su reflejo subjetivo, la anticipación intuitiva del todo y su explicación subsiguiente en lo individual. Según esta teoría el movimiento circular de la comprensión va y viene por los textos y acaba superándose en la comprensión completa de los mismos. No es sino muy consecuente que la teoría de la comprensión culmine, en Schleiermacher, en una teoría del acto adivinatorio mediante el cual el intérprete entra de lleno en el autor y resuelve desde ellí todo lo extraño y extrañante del texto. Heidegger, por el contrario, describe este círculo en forma tal que la comprensión del texto se encuentre determinada continuadamente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. El círculo del todo y las partes no se anula en la comprensión total, sino que alcanza en ella su realización más auténtica.

El círculo no es, pues, de naturaleza formal; no es subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpenetración del movimiento de la tradición y del movimiento del intérprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que se determina desde la comunidad que nos une con la tradición. Pero en nuestra relación con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo «metodológico» sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión.

Sin embargo, el sentido de este círculo que subyace a toda comprensión posee una nueva consecuencia hermenéutica que me gustaría llamar «anticipación de la perfección». También esto es evidentemente un presupuesto formal que guía toda comprensión. Significa que sólo es comprensible lo que representa una unidad perfecta de sentido. Hacemos esta presuposición de la perfección cada vez que leemos un texto, y sólo cuando la presuposición misma se manifiesta como insuficiente, esto es, cuando el texto no es comprensible, dudamos de la trasmisión e intentamos adivinar cómo puede remediarse. Las reglas que seguimos en estas consideraciones de la crítica textual pueden dejarse ahora de lado, pues de lo que se trata también

aquí es del hecho de que su aplicación correcta no puede ser separada de la comprensión del contenido del texto.

La anticipación de perfección que domina nuestra comprensión está sin embargo en cada caso determinada respecto a algún contenido. No sólo se presupone una unidad inmanente de sentido que pueda guiar al lector, sino que la comprensión de éste está guiada constantemente por expectativas de sentido trascendentes que surgen de su relación con la verdad de lo referido por el texto. Igual que el receptor de una carta emprende las noticas que ésta contiene y empieza por ver las cosas con los ojos del que la escribió, teniendo por cierto lo que éste escribe, y no intenta, por ejemplo, comprender las opiniones peregrinas del escritor como tales, también nosotros entendemos los textos trasmitidos sobre la base de expectativas de sentido que extraemos de nuestra propia relación precedente con el asunto. E igual que damos crédito a las noticias de nuestro corresponsal porque éste estaba presente o porque en general entiende de la cuestión, estamos básicamente abiertos a la posibilidad de que un texto trasmitido entienda del asunto más de lo que nuestras opiniones previas nos inducirían a suponer. Sólo el fracaso del intento de considerar verdadero lo dicho conduce al esfuerzo de «comprender» el texto como la opinión de otro, psicológica o históricamente [32]. El prejuicio de la perfección contiene pues no sólo la formalidad de que un texto debe expresar perfectamente su opinión, sino también de que lo que dice es una perfecta verdad.

También aquí se nos confirma que comprender significa primariamente entenderse en la cosa, y sólo secundariamente destacar y comprender la opinión del otro como tal. Por eso la primera de todas las condiciones hermenéuticas es la precomprensión que surge del tener que ver con el mismo asunto. Desde esto se determina lo que puede ser considerado como sentido unitario, y en consecuencia la aplicación de la anticipación de la perfección [33].

32. En una ponencia para el congreso de Venecia de 1958 intenté mostrar respecto al juicio estético que, igual que el histórico, posee un carácter secundario y confirma la «anticipación de la perfección» (publicado bajo el título *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins:* Rivista di Estetica III, A. III [1958]).

33. Hay una excepción a esta anticipación de la perfección: el caso de la escritura desfigurada o en clave. Este caso plantea los más complicados problemas hermenéuticos. Cf. las instructivas observaciones de L. Strauss en *Persecution and the art of writing.* Esta excepción del comportamiento hermenéutico posee un significado ejemplar en cuanto que aquí se supera la pura interpretación del sentido en la misma dirección en que

De este modo el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores. La hermenéutica tiene que partir de que el que quiere comprender está vinculado al asunto que se expresa en la tradición, y que tiene o logra una determinada conexión con la tradición desde la que habla lo trasmitido. Por otra parte la conciencia hermenéutica sabe que no puede estar vinculada al asunto al modo de una unidad incuestionable y natural, como ocurre en la pervivencia de una tradición sin solución de continuidad. Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica, pero no en el sentido psicológico de Schleiermacher, como el ámbito que oculta el misterio de la individualidad, sino en un sentido verdaderamente hermenéutico, esto es, con la atención puesta en algo dicho: el lenguaje en el que nos habla la tradición, la leyenda que leemos en ella. También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*

De esta posición intermedia que está obligada a ocupar la hermenéutica se sigue que su tarea no es desarrollar un procedimiento de la comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. Pero estas condiciones no son todas del tipo de los «procedimientos» o métodos, ni el que comprende podría ponerlas por sí mismo en aplicación; estas condiciones tienen que estar dadas. Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos.

Realmente, esta distinción sólo puede tener lugar en la comprensión misma, y por eso es cosa de la hermenéutica preguntarse cómo se realiza. Pero esto implica traer a primer

lo hace la crítica histórica de las fuentes cuando busca por detrás de la tradición. Aunque aquí se trate de una tarea no histórica sino hermenéutica, ésta sólo es soluble cuando se aplica como clave un conocimiento objetivo. Sólo entonces puede descifrarse la desfiguración; también en la conversación se entiende la ironía en la medida en que uno mantiene un acuerdo objetivo con el otro. En este sentido la que parecía una excepción viene a ser una verdadera confirmación de que la comprensión implica siempre acuerdo.

plano lo que en la hermenéutica anterior siempre quedaba al margen: la distancia en el tiempo y su significación para la comprensión.

Importa destacar esto sobre todo frente a la teoría hermenéutica del romanticismo. Recordaremos que ésta pensaba la comprensión como la reproducción de una producción originaria. Por eso podía colocarse bajo la divisa de que hay que llegar a comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendía. Ya hemos investigado el origen de esta frase y su relación con la estética del genio, pero tendremos que volver ahora sobre ello por el nuevo significado que obtiene la misma a la luz de nuestras últimas consideraciones.

El que la comprensión ulterior posea una superioridad de principio frente a la producción originaria y pueda formularse como un «comprender mejor» no reposa en realidad sobre un hacer consciente posterior, capaz de equiparar al intérprete con el autor original (como opinaba Schleiermacher), sino que por el contrario remite a una diferencia insuperable entre el intérprete y el autor, diferencia que está dada por la distancia histórica. Cada época entiende un texto trasmitido de una manera peculiar, pues el texto forma parte del conjunto de una tradición por la que cada época tiene un interés objetivo y en la que intenta comprenderse a sí misma. El verdadero sentido de un texto tal como éste se presenta a su intérprete no depende del aspecto puramente ocasional que representan el autor y su público originario. O por lo menos no se agota en esto. Pues este sentido está siempre determinado también por la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico. Un autor como Chladenius, que no ha relegado todavía la comprensión a la historia, tiene esto en cuenta de una manera completamente espontánea e ingenua cuando opina que un autor no necesita haber reconocido por sí mismo todo el verdadero sentido de su texto, y que en consecuencia el intérprete puede y debe entender con frecuencia más que aquél. Sin embargo, esto tiene un significado realmente fundamental. El sentido de un texto supera a su autor no ocasionalmente sino siempre. Por eso la comprensión no es nunca un comportamiento sólo reproductivo, sino que es a su vez siempre productivo. Quizá no es correcto hablar de «comprender mejor» en relación con este momento productivo inherente a la comprensión. Pues ya hemos visto que esta fórmula es la adaptación de un postulado básico de la crítica objetiva de la época de la Ilustración a los fundamentos de la estética del genio. Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo

de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*. Este concepto de la comprensión rompe desde luego el círculo trazado por la hermenéutica romántica.

En cuanto que ya no se refiere a la individualidad y sus opiniones sino a la verdad objetiva, el texto no es entendido como mera expresión vital sino que se toma en serio su propia pretensión de verdad. El que también esto, o mejor dicho, precisamente esto se llame «comprender» era antes algo lógico y natural; baste como muestra la cita de Chladenius. Sin embargo, la conciencia histórica y el giro psicológico que dio Schleiermacher a la hermenéutica han desacreditado esta dimensión del problema hermenéutico, que sólo ha podido ser recuperada cuando se hicieron patentes las aporías del historicismo y cuando éstas condujeron finalmente a aquel giro nuevo y fundamental que dio en mi opinión el impulso más decisivo al trabajo de Heidegger. Pues la productividad hermenéutica de la distancia en el tiempo sólo pudo ser pensada desde el gito ontológico que dio Heidegger a la comprensión como «*factum* existencial» y desde la interpretación temporal que ofreció para el modo de ser del estar ahí.

El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado. Este era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias, y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo trasmitido. No será aquí exagerado hablar de una genuina productividad del acontecer. Todo el mundo conoce esa peculiar impotencia de juicio allí donde no hay una distancia en el tiempo que nos proporciona patrones seguros. El juicio sobre el arte contemporáneo reviste para la conciencia científica una desesperante inseguridad. Cuando nos acercamos a este tipo de creaciones lo hacemos evidentemente desde prejuicios incontrolables, desde presu-

puestos que tienen demasiado poder sobre nosotros como para que podamos conocerlos, y que confieren a la creación contemporánea una especie de hiperresonancia que no se corresponde con su verdadero contenido y significado. Sólo la paulatina extinción de los nexos actuales va haciendo visible su verdadera forma y posibilita una comprensión de lo que se dice en ellos que pueda pretender para sí una generalidad vinculante.

Esta experiencia ha traído a primer plano de la investigación histórica el hecho de que un conocimiento objetivo sólo puede ser alcanzado desde una cierta distancia histórica. Es verdad que lo que una cosa es, el contenido que les es propio, sólo se distingue desde la distancia respecto a la actualidad y sus efímeras circunstancias. La posibilidad de adquirir una cierta panorámica sobre un proceso histórico en virtud de su carácter relativamente cerrado sobre sí, de su lejanía respecto a las opiniones objetivas que dominan en el presente, todo esto son hasta cierto punto condiciones positivas de la comprensión histórica. Un presupuesto tácito del método histórico es en general que el significado objetivo y permanente de algo sólo se hace verdaderamente reconocible cuando pertenece a un nexo más o menos concluido. En otras palabras: cuando está suficientemente muerto como para que ya sólo interese históricamente. Sólo entonces parece posible desconectar la participación subjetiva del observador. En realidad esto es una paradoja; es el correlato, en la teoría de la ciencia, del viejo problema moral de si alguien puede ser llamado feliz antes de su muerte. Igual que Aristóteles mostró hasta qué punto un problema de este tipo logra aguzar las posibilidades de juicio humanas [34], la reflexión hermenéutica tiene que establecer aquí una análoga agudización de la autoconciencia metódica de la ciencia. Es enteramente cierto que determinados requisitos hermenéuticos se satisfacen sin dificultad allí donde un nexo histórico ya sólo interesa históricamente. Pues en tal caso hay ciertas fuentes de error que se desconectan por sí solas. Pero queda en pie la cuestión de si con esto se agota realmente el problema hermenéutico. La distancia en el tiempo tiene evidentemente más sentido que la mera desconexión de los propios intereses sobre el objeto. La distancia es la única que permite una expresión completa del verdadero sentido que hay en las cosas. Sin embargo, el verdadero sentido contenido en un texto o en una obra de arte no se agota al llegar a un determinado punto final, sino que es un proceso infinito. No es sólo que cada vez

34. Eth. Nic. A 7.

se vayan desconectando nuevas fuentes de error y filtrando así todas las posibles distorsiones del verdadero sentido, sino que constantemente aparecen nuevas fuentes de comprensión que hacen patentes relaciones de sentido insospechadas. La distancia en el tiempo que hace posible este filtraje no tiene una dimensión concluida, sino que ella misma está en constante movimiento y expansión. Junto al lado negativo del filtraje que opera la distancia en el tiempo aparece simultáneamente su aspecto positivo para la comprensión. No sólo ayuda a que vayan muriendo los prejuicios de naturaleza particular, sino que permite también que vayan apareciendo aquéllos que están en condiciones de guiar una comprensión correcta.

Sólo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica, la de distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen los *malentendidos*. En este sentido, una conciencia formada hermenéuticamente tendrá que ser hasta cierto punto también conciencia histórica, y hacer conscientes los propios prejuicios que le guían en la comprensión con el fin de que la tradición se destaque a su vez como opinión distinta y acceda así a su derecho. Es claro que el hacer patente un prejuicio implica poner en suspenso su validez. Pues mientras un prejuicio nos está determinando, ni lo conocemos ni lo pensamos como juicio. ¿Cómo podría entonces llegar a hacerse visible? Poner ante sí un prejuicio es imposible mientras él continúe su obra imperceptible; sólo se logra cuando de algún modo se lo «estimula». Este estímulo procede precisamente del encuentro con la tradición. Pues lo que incita a la comprensión tiene que haberse hecho valer ya de algún modo en su propia alteridad. Ya hemos visto que la comprensión comienza allí donde algo nos interpela. Esta es la condición hermenéutica suprema. Ahora sabemos cuál es su exigencia: poner en suspenso por completo los propios prejuicios. Sin embargo, la suspensión de todo juicio, y, *a fortiori*, la de todo prejuicio, tiene la estructura lógica de la *pregunta*.

La esencia de la *pregunta* es el abrir y mantener abiertas posibilidades. Cuando un prejuicio se hace cuestionable, en base a lo que nos dice otro o un texto, esto no quiere decir que se lo deje simplemente de lado y que el otro o lo otro venga a sustituirlo inmediatamente en su validez. Esta es más bien la ingenuidad del objetivismo histórico, la pretensión de que uno puede hacer caso omiso de sí mismo. En realidad el propio prejuicio sólo entra realmente en juego en cuanto que está ya metido en él. Sólo en la medida en que se ejerce puede llegar

a tener noticia de la pretensión de verdad del otro y ofrecerle la posibilidad de que éste se ejercite a su vez.

La ingenuidad del llamado historicismo consiste en que se sustrae a una reflexión de este tipo y olvida su propia historicidad con su confianza en la metodología de su procedimiento. En este punto conviene dejar de lado este pensamiento histórico mal entendido y apelar a uno mejor entendido. Un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad. Sólo entonces dejará de perseguir el fantasma de un objeto histórico que lo sea de una investigación progresiva, aprenderá a conocer en el objeto lo diferente de lo propio, y conocerá así tanto lo uno como lo otro. El verddero objeto histórico no es un objeto, sino que es la unidad de lo uno y de lo otro, una relación en la que la realidad de la historia persiste igual que la realidad del comprender histórico. Una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión misma la realidad de la historia. Al contenido de este requisito yo le llamaría «*historia efectual*». Entender es, esencialmente, un proceso de historia efectual.

4. El principio de la historia efectual

El interés histórico no se orienta sólo hacia los fenómenos históricos o las obras trasmitidas, sino que tiene como temática secundaria el efecto de los mismos en la historia (lo que implica también a la historia de la investigación); esto es considerado, generalmente, como una mera extensión del planteamiento histórico que, desde el *Raffael* de Hermann Grimm hasta Gundolf y más allá de él, ha dado como fruto toda una serie de valiosas perspectivas históricas. En este sentido la historia efectual no es nada nuevo. Sí es nueva, en cambio, la exigencia de un planteamiento histórico-efectual cada vez que una obra o una tradición ha de ser extraída del claroscuro entre tradición e historiografía y puesta a cielo abierto; esta exigencia, que no se dirige tanto a la investigación como a la conciencia metódica de la misma, es consecuencia obligada de toda reflexión a fondo de la conciencia histórica.

Por supuesto que no es una exigencia hermenéutica en el sentido tradicional del concepto de hermenéutica; pues no quiere decir que la investigación tenga que desarrollar un planteamiento de historia efectual paralelo al planteamiento directo de la comprensión de la obra. Se trata más bien de una exigencia teórica. La conciencia histórica tiene que hacerse consciente

de que en la aparente inmediatez con que se orienta hacia la obra o la tradición está siempre en juego este otro planteamiento, aunque de una manera imperceptible y en consecuencia incontrolada. Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad.

En la aparente ingenuidad de nuestra comprensión, en la que nos guiamos por el patrón de la comprensibilidad, lo otro se muestra tan a la luz de lo propio que ni lo propio ni lo otro llegan realmente a expresarse como tales. El objetivismo histórico que se remite a su propio método crítico oculta la trabazón efectual en la que se encuentra la misma conciencia histórica. Es verdad que gracias a su método crítico se sustrae a la arbitrariedad y capricho de ciertas actualizaciones del pasado, pero con esto se crea una buena conciencia desde la que niega aquellos presupuestos que no son arbitrarios ni caprichosos, sino sustentadores de todo su propio comprender; de esta forma se yerra al mismo tiempo la verdad que sería asequible a la finitud de nuestra comprensión. En esto el objetivismo histórico se parece a la estadística, que es tan formidable medio propagandístico porque deja hablar al lenguaje de los hechos y aparenta así una objetividad que en realidad depende de la legitimidad de su planteamiento.

No se exige, por lo tanto, un desarrollo de la historia efectual como nueva disciplina auxiliar de las ciencias del espíritu, sino que éstas aprendan a comprenderse mejor a sí mismas y reconozcan que los efectos de la historia efectual operan en toda comprensión, sea o no consciente de ello. Cuando se niega la historia efectual en la ingenuidad de la fe metodológica, la consecuencia puede ser incluso una auténtica deformación del conocimiento. Esto nos es conocido a través de la historia de las ciencias, en la que aparecen demostraciones irrefutables de cosas evidentemente falsas. Pero en su conjunto el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad. De aquí la urgencia con que se impone la necesidad de hacer consciente la historia efectual: lo necesita la propia conciencia científica, aun-

que por otra parte esto no significa en modo alguno que sea un requisito que se pueda satisfacer plenamente. La afirmación de que la historia efectual puede llegar a hacerse completamente consciente es tan híbrida como la pretensión hegeliana de un saber absoluto en el que la historia llegaría a su completa autotrasparencia y se elevaría así hasta la altura del concepto. Por el contrario la conciencia histórico-efectual es un momento de la realización de la comprensión, y más adelante veremos que opera ya en la *obtención de la pregunta correcta*.

La conciencia de la historia efectual es en primer lugar conciencia de la *situación* hermenéutica. Sin embargo, el hacerse consciente de una situación es una tarea que en cada caso reviste una dificultad propia. El concepto de la situación se caracteriza por que uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella [35]. Se está en ella, uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que nunca se puede dar cumplimiento por entero. Y esto vale también para la situación hermenéutica, esto es, para la situación en la que nos encontramos frente a la tradición que queremos comprender. Tampoco se puede llevar a cabo por completo la iluminación de esta situación, la reflexión total sobre la historia efectual; pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*. Todo saberse procede de una predeterminación histórica que podemos llamar con Hegel «sustancia», porque soporta toda opinión y comportamiento subjetivo y en consecuencia prefigura y limita toda posibilidad de comprender una tradición en su alteridad histórica. Desde esto la tarea de la hermenéutica filosófica puede caracterizarse como sigue: tiene que rehacer el camino de la fenomenología del Espíritu hegeliana en cuanto que en toda subjetividad se muestra la sustancialidad que la determina.

Todo presente finito tiene sus límites. El concepto de la situación se determina justamente en que representa una posición que limita las posibilidades de ver. Al concepto de la situación le pertenece esencialmente el concepto del *horizonte*. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto. Aplicándolo a la conciencia pensante hablamos entonces de la estrechez del horizonte, de la posibilidad de ampliar el horizonte, de la apertura

35. La estructura del concepto de la situación ha sido explicada sobre todo por K. Jaspers en *Die geistige Situation der Zeit* y por E. Rothacker.

de nuevos horizontes. La lengua filosófica ha empleado esta palabra, sobre todo desde Nietzsche y Husserl, para caracterizar la vinculación del pensamiento a su determinatividad finita y la ley del progreso de ampliación del ámbito visual. El que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que en consecuencia supervalora lo que le cae más cerca. En cambio tener horizontes significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño. La elaboración de la situación hermenéutica significa entonces la obtención del horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición.

Es también interesante hablar de horizonte en el marco de la comprensión histórica, sobre todo cuando nos referimos a la pretensión de la conciencia histórica de ver el pasado en su propio ser, no desde nuestros patrones y prejuicios contemporáneos sino desde su propio horizonte histórico. La tarea de la comprensión histórica incluye la exigencia de ganar en cada caso el horizonte histórico, y representarse así lo que uno quiere comprender en sus verdaderas medidas. El que omita este desplazarse al horizonte histórico desde el que habla la tradición estará abocado a malentendidos respecto al significado de los contenidos de aquélla. En este sentido parece una exigencia hermenéutica justificada el que uno se ponga en el lugar del otro para poder entenderle. Sólo que habrá que preguntarse entonces si este lema no se hace deudor precisamente de la comprensión que le exige a uno. Ocurre como en el diálogo que mantenemos con alguien con el único propósito de llegar a conocerle, esto es, de hacernos idea de su posición y horizonte. Este no es un verdadero diálogo; no se busca el consenso sobre un tema, sino que los contenidos objetivos de la conversación no son más que un medio para conocer el horizonte del otro (Piénsese, por ejemplo, en la situación de examen o en determinadas formas de conversación terapéutica). La conciencia histórica opera de un modo análogo cuando se coloca en la situación de un pasado e intenta alcanzar así su verdadero horizonte histórico. E igual que en esta forma de diálogo el otro se hace comprensible en sus opiniones desde el momento en que se ha reconocido su posición y horizonte, sin que esto implique sin embargo que uno llegue a entenderse con él, para el que piensa históricamente la tradición se hace comprensible en su sentido sin que uno se entienda con ella ni en ella.

En uno y otro caso el que busca comprender se coloca a sí mismo fuera de la situación de un posible consenso; la situación no le afecta. En la medida en que atiende no sólo a lo que el otro intenta decirle sino también a la posición desde la que lo hace, retrotrae su propia posición a la inmunidad de lo inasequible. Ya hemos visto en la génesis del pensamiento histórico que éste asume efectivamente esta ambigua transición del medio al fin, convirtiendo en un fin lo que es sólo un medio. El texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de decir la verdad. Se cree comprender porque se mira la tradición desde el punto de vista histórico, esto es, porque uno se desplaza a la situación histórica e intenta reconstruir su horizonte. De hecho se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo. Este reconocimiento de la alteridad del otro, que convierte a ésta en objeto de conocimiento objetivo, lo que hace es poner en suspenso todas sus posibles pretensiones.

Surge entonces la cuestión de si esta descripción alcanza realmente al fenómeno hermenéutico. ¿Existen realmente dos horizontes distintos, aquél en el que vive el que comprende y el horizonte histórico al que éste pretende desplazarse? ¿Es una descripción correcta y suficiente del arte de la comprensión histórica la de que hay que aprender a desplazarse a horizontes ajenos? ¿Puede decirse en este sentido que hay horizontes cerrados? Recuérdese el reproche que hace Nietzsche al historicismo, de romper los horizontes cincunscritos por el mito, únicos en los que puede vivir una cultura [36]. ¿Puede decirse que el horizonte del propio presente es algo tan cerrado? ¿Es siquiera pensable una situación histórica limitada por un horizonte cerrado?

¿O no será esto un nuevo reflejo romántico, una especie de robinsonada de la Ilustración histórica, la ficción de una isla inalcanzable tan artificiosa como el propio Robinson, el presunto fenómeno originario del *solus ipse*? Igual que cada individuo no es nunca un individuo solitario porque está siempre entendiéndose con otros, del mismo modo el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad histórica de la existencia humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados.

36. Fr. Nietzsche, comienzo de *Unzeitgemässe Betrachtungen* II *(Consideraciones intempestivas)*.

El horizonte es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en un perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan sólo se hace consciente de sí mismo.

Cuando nuestra conciencia histórica se desplaza hacia horizontes históricos esto no quiere decir que se traslade a mundos extraños, a los que nada vincula con el nuestro; por el contrario todos ellos juntos forman ese gran horizonte que se mueva por sí mismo y que rodea la profundidad histórica de nuestre autoconciencia más allá de las fronteras del presente. En realidad es un único horizonte el que rodea cuanto contiene en sí misma la conciencia histórica. El pasado propio y extraño al que se vuelve la conciencia histórica forma parte del horizonte móvil desde el que vive la vida humana y que determina a ésta como su origen y como su tradición.

En este sentido, comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera. ¿Qué significa en realidad este desplazarse? Evidentemente no algo tan sencillo como «apartar la mirada de sí mismo». Por supuesto que también esto es necesario en cuanto que se intenta dirigir la mirada realmente a una situación distinta. Pero uno tiene que traerse a sí mismo hasta esta otra situación. Sólo así se satisface el sentido del «desplazarse». Si uno se desplaza, por ejemplo, a la situación de otro hombre, uno le comprenderá, esto es, se hará consciente de su alteridad, de su individualidad irreductible, precisamente porque es *uno* el que *se* desplaza a su situación.

Este desplazarse no es ni empatía de una individualidad en la otra, ni sumisión del otro bajo los propios patrones; por el contrario, significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior, que rebasa tanto la particularidad propia como la del otro. El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos. Tampoco es

una buena descripción de la conciencia histórica la que habla con Nietzsche de los muchos horizontes cambiantes a los que ella enseña a desplazarse. El que aparta la mirada de sí mismo se priva justamente del horizonte histórico, y la idea de Nietzsche de las desventajas de la ciencia histórica para la vida no concierne en realidad a la conciencia histórica como tal, sino a la autoenajenación de que es víctima cuando entiende la metodología de la moderna ciencia de la historia como su propia esencia. Ya lo hemos puesto de relieve en otro momento: una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones. Por supuesto que ganar para sí un horizonte histórico requiere un intenso esfuerzo. Uno no se sustrae a las esperanzas y temores de lo que le es más próximo, y sale al encuentro de los testimonios del pasado desde esta determinación. Por eso es una tarea tan importante como constante impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido. Sólo entonces se llega a escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente.

Ya hemos visto antes cómo todo esto tiene lugar bajo la forma de un proceso de ir destacando aspectos. Consideremos un momento cuál es el contenido de este concepto de «destacar». Destacar es siempre una relación recíproca. Lo que debe destacarse tiene que destacarse frente a algo que a su vez deberá destacarse de aquello. Todo destacar algo vuelve simultáneamente visible aquello de lo que se destaca. Es lo mismo que hemos descrito antes como el «poner en juego» los prejuicios. Partíamos entonces de que una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver. Importa sin embargo mantenerse lejos del error de que lo que determina y limita el horizonte del presente es un acervo fijo de opiniones y valoraciones, y de que frente a ello la alteridad del pasado se destaca como un fundamento sólido.

En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es*

siempre el proceso de fusión de estos presuntos «horizontes para sí mismos». La fuerza de esta fusión nos es bien conocida por la relación ingenua de los viejos tiempos consigo mismo y con sus orígenes. La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos.

Pero si en realidad no existen estos horizontes que se destacan los unos de los otros, ¿por qué hablamos entonces de fusión de horizontes y no sencillamente de la formación de ese horizonte único que va remontando su frontera hacia las profundidades de la tradición? Plantear esta cuestión implica admitir la peculiaridad de la situación en la que la comprensión se convierte en tarea científica, y admitir que es necesario llegar a elaborar esta situación como hermenéutica. Todo encuentro con la tradición realizado con conciencia histórica experimenta por sí mismo la relación de tensión entre texto y presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión en una asimilación ingenua, sino en desarrollarla conscientemente. Esta es la razón por la que el comportamiento hermenéutico está obligado a proyectar un horizonte histórico que se distinga del del presente. La conciencia histórica es consciente de su propia alteridad y por eso destaca el horizonte de la tradición respecto al suyo propio. Pero por otra parte ella misma no es, como hemos intentado mostrar, sino una especie de superposición sobre una tradición que pervive, y por eso está abocada a recoger enseguida lo que acaba de destacar, con el fin de medirse consigo misma en la unidad del horizonte histórico que alcanza de esta manera.

El proyecto de un horizonte histórico es, por lo tanto, una fase o momento en la realización de la comprensión, y no se consolida en la autoenajenación de una conciencia pasada, sino que se recupera en el propio horizonte comprensivo del presente. En la realización de la comprensión tiene lugar una verdadera fusión horizóntica que con el proyecto del horizonte histórico lleva a cabo simultáneamente su superación. A la realización controlada de esta fusión le dimos ya el nombre de «tarea de la conciencia histórico-efectual». Así como en la herencia de la hermenéutica romántica el positivismo estético-histórico llegó a ocultar por completo esta tarea, el problema central de la hermenéutica estriba precisamente en ella. Es el problema de la *aplicación* que está contenida en toda comprensión.

10
Recuperación del problema hermenéutico fundamental

1. El problema hermenéutico de la aplicación

En la vieja tradición de la hermenéutica, que se perdió completamente en la autoconciencia histórica de la teoría postromántica de la ciencia, este problema no había tenido un desarrollo sistemático. El problema hermenéutico se dividía como sigue: se distinguía una *subtilitas intelligendi*, la comprensión, de una *subtilitas explicandi*, la interpretación, y durante el pietismo se añadió como tercer componente la *subtilitas applicandi*, la aplicación (por ejemplo, en J. J. Rambach). Estos tres momentos debían caracterizar a la realización de la comprensión. Es significativo que los tres reciban el nombre de *subtilitas*, esto es que se comprendan menos como un método disponible que como un saber hacer que requiere una particular finura de espíritu [1].

Ahora bien, ya hemos visto que al problema hermenéutico se le confiere un significado sistemático en el momento en que romanticismo reconoce la unidad interna de *intelligere* y *explicare*. La interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión. En relación con esto está también el que

1. Las *Institutiones hermeneuticae sacrae* (1723) de Rambach sólo me son conocidas por el resumen de Morus donde dice: «Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (soliditatem vulgo vowerk)»: *Allgemeine Auslegungslehe*, 1967.

el lenguaje y los conceptos de la interpretación fueran reconocidos como un momento estructural interno de la comprensión, con lo que el problema del lenguaje en su conjunto pasa de su anterior posición más bien marginal al centro mismo de la filosofía. Pero sobre esto volveremos más tarde.

Sin embargo, la fusión interna de comprensión e interpretación trajo como consecuencia la completa desconexión del tercer momento de la problemática hermenéutica, el de la *aplicación*, respecto al contexto de la hermenéutica. La aplicación edificante que permite, por ejemplo, la sagrada Escritura en el apostolado y predicación cristianas parecía algo completamente distinto de su comprensión histórica y teológica. Sin embargo, nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender a la situación actual del intérprete. En este sentido nos vemos obligados a dar un paso más allá de la hermenéutica romántica, considerando como un proceso unitario no sólo el de comprensión e interpretación, sino también el de la aplicación. No es que con esto volvamos a la distinción tradicional de las tres habilidades de que hablaba el pietismo, sino que pensamos por el contrario que la aplicación es un momento del proceso hermenéutico tan esencial e integral como la comprensión y la interpretación.

El estado actual de la discusión hermenéutica nos da pie para devolver a este punto de vista su significación de principio. Para empezar, podemos apelar a la historia olvidada de la hermenéutica. Antes era cosa lógica y natural el que la tarea de la hermenéutica fuese adaptar el sentido de un texto a la situación concreta a la que éste habla. El intérprete de la voluntad divina, el que sabe intepretar el lenguaje de los oráculos, representa su modelo originario. Pero aún hoy día el trabajo del intérprete no es simplemente reproducir lo que dice en realidad el interlocutor al que interpreta, sino que tiene que hacer valer su opinión de la manera que le parezca necesaria teniendo en cuenta cómo es auténticamente la situación dialógica en la que sólo él se encuentra como conocedor del lenguaje de las dos partes.

La historia de la hermenéutica nos enseña también que junto a la hermenéutica *filológica* existieron una *teológica* y otra *jurídica*, las cuales comportan junto con la primera el concepto pleno de hermenéutica. Es una consecuencia del desarrollo de la conciencia histórica en los siglos XVIII y XIX el que la hermenéutica filológica y la historiografía se separasen de su sociedad

con las otras disciplinas hermenéuticas y obtuviesen un lugar de excepción como teoría metodológica de la investigación espiritual-científica.

El estrecho parentesco que unía en su origen a la hermenéutica filológica con la jurídica y la teológica reposaba sobre el reconocimiento de la aplicación como momento integrante de toda comprensión. Tanto para la hermenéutica jurídica como para la teológica es constitutiva la tensión que existe entre el texto —de la ley o la revelación— por una parte, y el sentido que alcanza su aplicación al momento concreto de la interpretación, en el juicio o en la predicación, por la otra. Una ley no pide ser entendida históricamente sino que la interpretación debe concretarla en su validez jurídica. Del mismo modo el texto de un mensaje religioso no desea ser comprendido como un mero documento histórico sino de manera que pueda ejercer su efecto redentor. En ambos casos esto implica que si el texto, ley o mensaje de salvación, ha de ser entendido adecuadamente, esto es, de acuerdo con las pretensiones que él mismo mantiene, debe ser comprendido en cada momento y en cada situación concreta de una manera nueva y distinta. Comprender es siempre también aplicar.

Sin embargo habíamos partido de la idea de que la comprensión que se ejerce en las ciencias del espíritu es esencialmente histórica, esto es, que también en ellas un texto sólo es comprendido cuando es comprendido en cada caso de una manera distinta. Este era precisamente el carácter que revestía la misión de la hermenéutica histórica, el reflexionar sobre la relación de tensión entre la identidad del asunto compartido y la de la situación cambiante en la que se trata de entenderlo. Habíamos partido de que la movilidad histórica de la comprensión, relegada a segundo plano por la hermenéutica romántica, representa el verdadero centro de un planteamiento hermenéutico adecuado a la conciencia histórica. Nuestras consideraciones sobre el significado de la tradición en la conciencia histórica están en relación con el análisis heideggeriano de la hermenéutica de la facticidad, y han intentado hacer ésta fecunda para una hermenéutica espiritual-científica. Habíamos mostrado que la compresión es menos un método a través del cual la conciencia histórica se acercaría al objeto elegido para alcanzar su conocimiento objetivo que un proceso que tiene como presupuesto el estar dentro de un acontecer tradicional. *La comprensión misma se mostró como un acontecer*, y filosóficamente la tarea de la hermenéutica consiste en inquirir qué clase de comprensión, y para qué clase de ciencia,

es ésta que es movida a su vez por el propio cambio histórico.

Seguiremos siendo conscientes de que con esto se exige algo bastante inhabitual a la autocomprensión de la ciencia moderna. Hemos intentado a lo largo de nuestras reflexiones hacer esta exigencia más plausible al ir mostrándola como el resultado de la convergencia de toda una serie de problemas. De hecho, la teoría de la hermenéutica se ha disgregado hasta ahora en distinciones que ella misma no es capaz de sostener. Esto se hace tanto más patente allí donde se intenta formular una teoría general de la interpretación. Si se distingue, por ejemplo, entre interpretación cognitiva, normativa y reproductiva, tal como lo hace E. Betti en su *Allgemeine Theorie der Interpretation*[2], montada sobre un admirable conocimiento y dominio del tema, las dificultades aparecen en el momento de inscribir los fenómenos en las casillas de esta división. Es lo que ocurre, por ejemplo, en la interpretación científica. Si se juntan la interpretación teológica y la jurídica y se asignan ambas a la función normativa, entonces habrá que recordar que Schleiermacher relaciona a la inversa, y de la forma más estrecha, la interpretación teológica con la interpretación general, que para él es la histórico-filológica. De hecho la falla entre las funciones cognitiva y normativa atraviesa por entero a la hermenéutica teológica, y no se la compensa distinguiendo el conocimiento científico de una ulterior aplicación edificante. Es la misma falla que atraviesa la interpretación jurídica en la medida en que el conocimiento de un texto jurídico y su aplicación a un caso concreto no son dos actos separados sino un proceso unitario.

Pero incluso aquella interpretación que parece más alejada de los tipos mencionados hasta ahora, la interpretación reproductiva, en la que consiste la ejecución de música y poesía —pues una y otra sólo tienen verdadera existencia en el acto de su reproducción— no puede ser en modo alguno considerada como una forma autónoma de la interpretación. También ella está atravesada por la falla entre función cognitiva y normativa. Nadie escenificará un drama, recitará un poema o ejecutará una composición musical si no es comprendiendo el sentido originario del texto y manteniéndolo como referencia de su reproducción e interpretación. Pero por lo mismo nadie podría realizar esta interpretación reproductiva sin tener en cuenta en esta trasposición del texto a una forma sensible aquel

2. Cf. el tratado de E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, ya citado y su monumental obra *Teoria generale dell'interpretazione*, 1956.

momento que limita las exigencias de una reproducción estilísticamente justa en virtud de las preferencias de estilo del propio presente. Si nos hacemos cargo por entero de hasta qué punto la traducción de textos extranjeros o incluso su reconstrucción poética, así como también la correcta declamación, realizan por sí mismas un rendimiento explicativo parecido al de la interpretación filológica, de manera que no existen de hecho fronteras nítidas entre lo uno y lo otro, entonces ya no podrá demorarse por más tiempo la conclusión de que la distinción entre la interpretación cognitiva, normativa y reproductiva no puede pretender una validez de principio sino que tan sólo circunscribe un fenómeno en sí mismo unitario.

Y si esto es correcto, entonces se plantea la tarea de *volver a determinar la hermenéutica espiritual-científica a partir de la jurídica y la teológica*. Para ello habrá que poner en juego la idea recién alcanzada de que la hermenéutica romántica y su culminación en la interpretación psicológica, esto es, en el desciframiento y fundamentación de la individualidad del otro, toma el problema de la comprensión de un modo excesivamente parcial. Nuestras consideraciones no nos permiten dividir el planteamiento hermenéutico en la subjetividad del intérprete y la objetividad del sentido que se trata de comprender. Este procedimiento partiría de una falsa contraposición que tampoco se supera en el reconocimiento de la dialéctica de lo subjetivo y lo objetivo. La distinción entre una función normativa y una función cognitiva escinde definitivamente lo que claramente es uno. El sentido de la ley tal como se muestra en su aplicación normativa no es en principio algo distinto del sentido de un tema tal como se hace valer en la comprensión de un texto. Es completamente erróneo fundamentar la posibilidad de comprender textos en el presupuesto de la «congenialidad» que aunaría al creador y al intérprete de una obra. Si esto fuera así, mal les iría a las ciencias del espíritu. El milagro de la comprensión consiste más bien en que no es necesaria la congenialidad para reconocer lo que es verdaderamente significativo, el sentido originario en una tradición. Antes bien, somos capaces de abrirnos a la pretensión de superioridad de un texto y responder comprensivamente al significado con que nos habla. La hermenéutica en el ámbito de la filología y de la ciencia espiritual de la historia no es un «saber dominador» [3], no es apropiación como conquista, sino que ella misma se somete a la pretensión dominante del texto. Pero para esto el verdadero modelo lo

3. Cf. las distinciones en M. Scheller, *Wissen und Bildung*, 1927, 26.

constituyen la hermenéutica jurídica y la teológica. La interpretación de la voluntad jurídica o de la promesa divina no son evidentemente formas de dominio sino más bien de servidumbre. Al servicio de aquello cuya validez debe ser mostrada, ellas son interpretaciones que comprenden su aplicación. Nuestra tesis es pues que también la hermenéutica histórica tiene que llevar a cabo una cierta aplicación, pues también ella sirve a la validez de un sentido en la medida en que supera expresa y conscientemente la distancia en el tiempo que separa al intérprete del texto, superando así la enajenación de sentido que el texto ha experimentado.

2. La actualidad hermenéutica de Aristóteles

En este punto de nuestra investigación se ofrece por sí mismo un nexo de problemas al que ya hemos apuntado en más de una ocasión. Si el núcleo mismo del problema hermenéutico es que la tradición como tal tiene sin embargo que entenderse cada vez de una manera diferente, lógicamente esto nos sitúa en la problemática de la relación entre lo general y lo particular. Comprender es, entonces, un caso especial de la aplicación de algo general a una situación concreta y determinada. Con ello gana una especial relevancia la *ética aristotélica* que ya habíamos aducido en nuestras consideraciones introductorias a la teoría de las ciencias del espíritu. Es verdad que Aristóteles no trata del problema hermenéutico ni de su dimensión histórica, sino únicamente de la adecuada valoración del papel que debe desempeñar la razón en la actuación moral. Pero es precisamente esto lo que nos interesa aquí, que se habla de razón y de saber no al margen del ser tal como ha llegado a ser sino desde su determinación y como determinación suya. En virtud de su limitación del intelectualismo socrático-platónico en la cuestión del bien, Aristóteles funda como es sabido la ética como disciplina autónoma frente a la metafísica. Criticando como una generalidad vacía la idea platónica del bien, erige frente a ella la cuestión de lo humanamente bueno, de lo que es bueno para el hacer humano [4]. En la línea de esta crítica resulta exagerado equiparar virtud y saber, *areté* y *logos*, como ocurría en la teoría socrático-platónica de las virtudes. Aristóteles devuelve las cosas a su verdadera medida mostrando que el elemento que sustenta el saber ético del

4. Eth. Nic. A 4.

hombre es la *orexis*, el «esfuerzo», y su elaboración hacia una actitud firme *(hexis)*. El concepto de la ética lleva ya en su nombre la relación con esta fundamentación aristotélica de la *areté* en el ejercicio y en el *ethos*.

La moralidad humana se distingue de la naturaleza esencialmente en que en ella no sólo actúan simplemente capacidades o fuerzas, sino que el hombre se convierte en tal sólo a través de lo que hace y como se comporta, y llega a ser el que es en el sentido de que siendo así se comporta de una determinada manera. Aristóteles opone el *ethos* a la *physis* como un ámbito en el que no es que se carezca de reglas, pero que desde luego no conoce las leyes de la naturaleza sino la mutabilidad y regularidad limitada de las posiciones humanas y de sus formas de comportamiento.

El problema es ahora cómo puede existir un saber filosófico sobre el ser moral del hombre y qué papel desempeña el saber respecto a este ser moral en general. Si lo bueno para el hombre sólo aparece en la concreción de la situación práctica en la que él se encuentra, entonces el saber moral debe comprender en la situación concreta qué es lo que ésta pide de él, o dicho de otro modo, el que actúa debe ver la situación concreta a la luz de lo que se exige de él en general. Negativamente esto significa que un saber general que no sepa aplicarse a la situación concreta carecería de sentido, e incluso amenazaría con ocultar las exigencias concretas que emanan de una determinada situación. Este hecho, que expresa la esencia misma de la reflexión moral, no sólo convierte a la ética filosófica en un problema metódico difícil sino que al mismo tiempo *da relevancia moral al problema del método*. Frente a la teoría del bien determinada por la idea platónica de las ideas, Aristóteles pone énfasis en que en el terreno del problema ético no puede hablarse de una exactitud máxima como la que conviene al matemático. Este requisito de exactitud sería más bien contrario a la cosa. Aquí se trata tan sólo de hacer visible el perfil de las cosas y ayudar a la conciencia moral con este esbozo del mero perfil [5]. Pero el problema de cómo sería posible esta ayuda es ya un problema moral. Pues forma parte de los rasgos esenciales del fenómeno ético que el que actúa debe saber y decidir por sí mismo y no dejarse arrebatar esta autonomía por nada ni por nadie. En consecuencia lo decisivo para un arranque correcto de la ética filosófica es que no intente subrogarse en el lugar de la conciencia moral, ni tampoco ser un conocimiento

5. Cf. *Ibid.*, A 7 y B 2.

puramente teórico, «histórico», sino que tiende a ayudar a la conciencia moral a ilustrarse a sí misma gracias a esta aclaración a grandes rasgos de los diversos fenómenos. En el que ha de recibir esta ayuda —el oyente de la lección aristotélica— esto presupone un montón de cosas. Tiene que poseer al menos tanta madurez como para no esperar de la indicación que se le ofrece más de lo que ésta puede y debe dar. O formulado positivamente, por educación y ejercicio él debe haber desarrollado ya una determinada actitud en sí mismo, y su empeño constante debe ser mantenerla a lo largo de las situaciones concretas de su vida y avalarla con un comportamiento correcto [6].

Como vemos, el problema del método está enteramente determinado por el objeto —lo que constituye un postulado aristotélico general y fundamental—, y en relación con nuestro interés merecerá la pena considerar con algún detenimiento la relación entre ser moral y conciencia moral tal como Aristóteles la desarrolla en su *Etica*. Aristóteles se mantiene socrático en cuanto que retiene el conocimiento como momento esencial del ser moral, y lo que a nosotros nos interesa aquí es el equilibrio entre la herencia socrático-platónica y este momento del ethos que él mismo pone en primer plano. Pues también *el problema hermenéutico se aparta evidentemente de un saber puro, separado del ser*. Hablábamos antes de la pertenencia del intérprete a la tradición con la que se confronta, y veíamos en la comprensión misma un momento del acontecer. El enorme extrañamiento que caracteriza a la hermenéutica y a la historiografía del XIX por razón del método objetivador de la ciencia moderna se nos había mostrado como consecuencia de una falsa objetivación. El ejemplo de la ética aristotélica podrá ayudarnos a hacer patente y evitar esta objetivación, pues el saber moral tal como lo describe Aristóteles no es evidentemente un saber objetivo, esto es, el que sabe no se enfrenta con una constelación de hechos que él se limitase a constatar, sino que lo que conoce le afecta inmediatamente. Es algo que él tiene que hacer [7].

Es claro que éste no es el saber de la ciencia. En este sentido la delimitación de Aristóteles entre el saber moral de la *phrónesis* y el saber teórico de la *episteme* es bien sencilla, sobre todo si se tiene en cuenta que para los griegos la ciencia paradig-

6. El capítulo final de la *Etica a Nicómaco* da amplia expresión a esta exigencia y fundamenta con ello el paso al planteamiento de la *Política*.
7. Salvo indicación en contra nos guiaremos en lo que sigue por el sexto libro de la *Etica a Nicómaco*.

mática son las matemáticas, un saber de lo inalterable que reposa sobre la demostración y que en consecuencia cualquiera puede aprender. Es verdad que una hermenéutica espiritual-científica no tendría nada que aprender de esta delimitación del saber moral frente a un saber como la matemática. Por el contrario, frente a esta ciencia «teórica» las ciencias del espíritu forman parte más bien del saber moral. Son «ciencias morales». Su objeto es el hombre y lo que éste sabe de sí mismo. Ahora bien, éste se sabe a sí mismo como ser que actúa, y el saber que tiene de sí mismo no pretende comprobar lo que es. El que actúa trata más bien con cosas que no siempre son como son, sino que pueden ser también distintas. En ellas descubre en qué punto puede intervenir su actuación; su saber debe dirigir su hacer.

Aquí estriba el verdadero problema del saber moral que ocupa a Aristóteles en su ética. Pues la dirección del hacer por el saber aparece sobre todo, y de manera ejemplar, allí donde los griegos hablan de *tekhne*. Esta es habilidad, es el saber del artesano que sabe producir determinadas cosas. La cuestión es si el saber moral es un saber de este tipo. Esto significaría que sería un saber cómo debe uno producirse a sí mismo. ¿Debe el hombre aprender a hacerse a sí mismo lo que debe ser, igual que el artesano aprende a hacer lo que según su plan y voluntad debe ser? ¿Se proyecta el hombre a sí mismo conforme a su propio eidos igual que el artesano lleva en sí el eidos de lo que quiere fabricar y sabe reproducirlo en su material? Es sabido que Sócrates y Platón aplicaron de hecho el concepto de la *tekhne* al concepto del ser humano, y no se puede negar que con ello descubrieron una cierta verdad. El modelo de la *tekhne* tiene al menos en el ámbito político una función eminentemente crítica. Pues muestra la falta de base de lo que se suele llamar el arte de la política, en la que todo el que hace política, todo ciudadano, se considera siempre suficientemente iniciado. Es significativo que el saber del artesano sea lo único que Sócrates, en la descripción de la experiencia que hace ante sus paisanos, reconoce como verdadero saber en su ámbito [8]. Pero naturalmente también los artesanos le defraudan. Su saber no es el verdadero saber que hace al hombre y al ciudadano como tales. Y sin embargo, es verdadero saber. Es un verdadero arte y habilidad, no sólo una gran acumulación de experiencia. Y en esto coincide, evidentemente, con el verdadero saber moral que Sócrates busca. Ambos son un saber previo que deter-

8. Platón, Apol. 22 cd.

mina y guía la actuación. Tienen que contener en sí mismos la aplicación del saber a cada situación concreta.

Este es el punto en el que se relacionan el análisis aristotélico del saber moral y el problema hermenéutico de las modernas ciencias del espíritu. Es verdad que en la conciencia hermenéutica no se trata de un saber técnico ni moral. Pero estas dos formas del saber contienen *la misma tarea de la aplicación* que hemos reconocido como la dimensión problemática central de la hermenéutica. También es claro que «aplicación» no significa lo mismo en ambos casos. Existe una peculiarísima tensión entre la *tekhne* que se enseña y aquella que se adquiere por experiencia. El saber previo que uno posee cuando uno ha aprendido un oficio no es necesariamente superior en la praxis al que posee un no iniciado pero muy experimentado. Pero aunque esto sea así, no por eso se llamará «teórico» al saber previo de la tekhne, menos aún si se tiene en cuenta que la adquisición de experiencia aparece por sí sola en el uso de ese saber. Pues como saber tiene siempre una referencia a la praxis, y aunque la materia bruta no siempre obedezca al que ha aprendido su oficio, Aristóteles cita con razón las palabras del poeta: *tekhne* ama a *tykhe*, y *tykhe* ama a *tekhne*. Esto quiere decir que, en general, el éxito acompaña al que ha aprendido su oficio. Lo que se adquiere por adelantado en la *tekhne* es una auténtica superioridad sobre la cosa, y esto es exactamente lo que representa un modelo para el saber moral. Pues también para éste es claro que la experiencia nunca basta para una decisión moralmente correcta. También aquí se exige que la actuación esté guiada desde la conciencia moral; ni siquiera será posible contentarse con la relación insegura entre saber previo y éxito final que existe en el caso de la *tekhne*. Hay una correspondencia entre la perfección de la conciencia moral y la de saber producir, la de la *tekhne*, pero desde luego no son la misma cosa.

Por el contrario, las diferencias se sugieren por sí solas. Es completamente evidente que el hombre no dispone de sí mismo como el artesano dispone de la materia con la que trabaja. No puede producirse a sí mismo igual que puede producir otras cosas. En consecuencia el saber que tenga de sí mismo en su ser moral será distinto, y se destacará claramente del saber que guía un determinado producir. Aristóteles formula esta diferencia de un modo audaz y único, llamando a este saber un saberse, esto es, un saber para sí [9]. De este modo el saberse de la conciencia moral se destaca del saber teórico de un modo que

9. Eth. Nic. Z 8, 1141 b33, 1142 a30; Eth. Eud θ 2, 1246 b36.

para nosotros resulta particularmente iluminador. Pero también aparece una delimitación frente al saber técnico, y si Aristóteles arriesga la extraña expresión de «saberse» es con el fin de formular de algún modo esta doble delimitación.

La delimitación frente al saber técnico es la más difícil si, como Aristóteles, se toma el «objeto» de este saber ontológicamente, no como algo general que siempre es como es, sino como algo individual que también puede ser de otra manera. Pues a primera vista parecen tareas análogas. El que sabe producir algo, sabe algo bueno, y lo sabe «para sí» en cuanto que siempre que se den las posibilidades correspondientes él podrá producirlo de hecho. Echará mano del material adecuado y elegirá los medios correctos para la realización. Debe saber aplicar a la situación concreta lo que ha aprendido en general. ¿Y no ocurre lo mismo en el caso de la conciencia moral? El que debe tomar decisiones morales es alguien que ha aprendido algo. Por educación y procedencia está determinado de modo que en general sabe qué es lo correcto. La tarea de la decisión moral es acertar con lo adecuado en una situación concreta, esto es, ver lo que en ella es correcto y hacerlo. También el que actúa moralmente tiene que echar mano de algo y elegir los medios adecuados, y su hacer tiene que estar guiado tan reflexivamente como el del artesano. ¿En qué consiste entonces la diferencia?

Del análisis aristotélico de la *phrónesis* podemos ganar toda una serie de momentos que dan respuesta a esta pregunta. Pues el genio de Aristóteles está precisamente en la cantidad de aspectos que tiene en cuenta al describir cada fenómeno. «Lo empírico, concebido en su síntesis, es el concepto especulativo» (Hegel) [10]. En este punto nos contentaremos con algunos aspectos que pueden ser significativos en relación con nuestro problema.

a) Una *tekhne* se aprende, y se puede también olvidar. En cambio, el saber moral, una vez aprendido, ya no se olvida. No se confronta uno con él de manera que uno se lo pueda apropiar o no apropiar, igual que se elige un saber objetivo, una *tekhne*. Por el contrario, uno se encuentra ya siempre en la situación del que tiene que actuar (si se prescinde de la fase infantil en la que la obediencia al educador sustituye a las decisiones propias), en consecuencia uno tiene que poseer y aplicar siempre el saber moral. Por eso el concepto de la aplicación es tan problemático; sólo se puede aplicar algo cuando se posee previamente. Sin embargo, el saber moral no se posee en

10. *Werke* XIV, 1832, 341.

forma tal que primero se tenga y luego se aplique a una situación concreta. Las imágenes que el hombre tiene sobre lo que debe ser, sus conceptos de justo e injusto, de decencia, valor, dignidad, solidaridad, etc. (todos ellos tienen su correlato en el catálogo de las virtudes de Aristóteles) son en cierto modo imágenes directrices por las que se guía. Pero hay una diferencia fundamental entre ellas y la imagen directriz que representa, por ejemplo, para un artesano el diseño del objeto que pretende fabricar. Por ejemplo, lo que es justo no se determina por entero con independencia de la situación que me pide justicia, mientras que el eidos de lo que quiere fabricar el artesano está enteramente determinado por el uso para el que se determina.

Por supuesto que lo justo está también determinado en un sentido absoluto, pues está formulado en las leyes y contenido en las reglas de comportamiento generales de la moral, que no por no estar codificadas dejan de ser muy determinadas y vinculantes. El mismo cultivo de la justicia es una tarea propia que requiere saber y poder. ¿No es ella, entonces, *tekhne?* ¿No consiste también ella en la aplicación de las leyes y las reglas a un caso concreto? ¿No hablamos del «arte» del juez» ¿Por qué lo que Aristóteles llama la forma jurídica de la *phronesis* (δικαστικὴ φρόνησις) no es una *tekhne?* [11].

Naturalmente, la reflexión nos enseña que a la aplicación de las leyes le afecta una cuestionabilidad jurídica peculiar. La situación del artesano es en esto muy distinta. El que posee el diseño del objeto y las reglas de su ejecución, y se aplica a ésta, puede verse obligado a adaptarse a circunstancias y datos concretos, por ejemplo, renunciando a ejecutar su plan enteramente como estaba pensado. Pero esta renuncia no implica en modo alguno que con ello se perfeccione su saber de lo que busca. Simplemente va eliminando aspectos durante la ejecución. Esto es una verdadera aplicación de su saber, vinculada a una imperfección que se experimenta como dolorosa.

Por el contrario, el que «aplica» el derecho se encuentra en una posición muy distinta. En una situación concreta se verá obligado seguramente a hacer concesiones respecto a la ley en sentido estricto, pero no porque no sea posible hacer las cosas mejor, sino porque de otro modo no sería justo. Haciendo concesiones frente a la ley no elimina aspectos de la justicia, sino que por el contrario, encuentra un derecho mejor. En su análisis de la epieikeia [12], la «equidad», Aristóteles da a esto una

11. Eth. Nic. Z 8.
12. *Ibid.,* E 14.

expresión muy precisa: epieikeia es la corrección de la ley[13]. Aristóteles muestra que toda ley se encuentra en una tensión necesaria respecto a la concreción del actuar, porque es general y no puede contener en sí la realidad práctica en toda su concreción. Ya hemos apuntado a esta problemática al principio, a propósito del análisis de la capacidad de juicio. Es claro que el problema de la hermenéutica jurídica tiene aquí su verdadero lugar[14]. La ley es siempre deficiente, no porque lo sea en sí misma sino porque frente a la ordenación a la que se refieren las leyes, la realidad humana es siempre deficiente y no permite una aplicación simple de las mismas.

Estas consideraciones permiten comprender hasta qué punto es sutil la posición de Aristóteles frente al problema del derecho natural, así como que no se la puede identificar sin más con la tradición iusnaturalista de los tiempos posteriores. Nos contentaremos aquí con un pequeño esbozo que permita poner en primer plano la relación que existe entre la idea del derecho natural y el problema hermenéutico[15]. Que Aristóteles no se limita a rechazar la cuestión del derecho natural puede concluirse de lo que acabamos de ver. En el derecho positivo él no reconoce el derecho verdadero en sí mismo sino que, al menos en la llamada ponderación de la equidad, ve una tarea complementaria del derecho. Se vuelve así contra el convencionalismo extremo o positivismo jurídico, y distingue entre lo que es justo por naturaleza y lo que lo es por ley[16]. Pero la diferencia que él tiene en cuenta no es simplemente la de la inalterabilidad del derecho natural y la alterabilidad del derecho positivo. Es verdad que en general se ha entendido a Aristóteles en este sentido; pero con esto se pasa por alto la verdadera profundidad de su idea. Aristóteles conoce efectivamente la idea de un derecho inalterable, pero la limita expresamente a los dioses y declara que entre los hombres no sólo es alterable el derecho positivo sino también el natural. Esta amovilidad es según Aristóteles perfectamente compatible con el carácter «na-

13. «Lex superior preferenda est inferiori» escribe Melanchthon como explicación de la *ratio* de la *Epieikeia* (cf. *Die älteste Fassung von Melanchthons Ethik*, editada por H. Heineck, Berlin 1893, 29).

14. Ideo adhibenda est ad omnes leges interpretatio quae flectat eas ad humaniorem ac leniorem sententiam. *(O. c.*, 29*)*.

15. Cf. la excelente crítica de H. Kuhn a L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, 1953, publicada en Zeitschrift für Politik 3-4 (1956).

16. Eth. Nic. E. 10. Es sabido que esta distinción es de origen sofístico pero que pierde su sentido destructivo mediante su «vinculación» platónica con el logos; su significado intrajurídico positivo sólo queda claro en el *Político* de Platón (294 s) y en Aristóteles.

tural» de este derecho. El sentido de esta afirmación me parece el siguiente: existen efectivamente imposiciones jurídicas que son por entero cosa de la convención (por ejemplo, reglas de tráfico como la de conducir por la derecha); pero existen también cosas que no permiten por sí mismas una convención humana cualquiera, porque «la naturaleza de las cosas» tiende a imponerse constantemente. A esta clase de imposiciones puede llamársele justificadamente «derecho natural» [17]. En la medida en que la naturaleza de las cosas deja un cierto margen de movilidad para la imposición, este derecho natural puede cambiar. Los ejemplos que aporta Aristóteles desde otros terrenos son muy ilustrativos. La mano derecha es por naturaleza más fuerte, pero nada impide entrenar a la izquierda hasta igualarla en fuerza con la derecha (Aristóteles aporta evidentemente este ejemplo porque era una de las ideas preferidas de Platón). Más iluminador es un segundo ejemplo tomado de la esfera jurídica: se usa más frecuentemente una determinada medida para comprar vino que para venderlo. Aristóteles no quiere decir con esto que en el comercio del vino se intente normalmente engañar a la otra parte, sino que esta conducta se corresponde con el margen de justicia permitido dentro de los límites impuestos. Y claramente opone a esto que el mejor estado «es en todas partes uno y el mismo», pero no de la misma manera «en que el fuego arde en todas partes igual, tanto en Grecia como en Persia».

La teoría iusnaturalista posterior se remite a este pasaje, a pesar de la clara intención de Aristóteles, interpretándolo como si él comparase aquí la inamovilidad del derecho con la de las leyes naturales [18]. Pero lo cierto es, exactamente, lo contrario. Como muestra precisamente este pasaje, la idea del derecho natural en Aristóteles sólo tiene una función crítica. No se la puede emplear en forma dogmática, esto es, no es lícito otorgar la dignidad e invulnerabilidad del derecho natural a determinados contenidos jurídicos como tales. También para Aristóteles la idea del derecho natural es completamente imprescindible frente a la necesaria deficiencia de toda ley vigente, y se hace particularmente actual allí donde se trata de la ponderación de la equidad, que es la que realmente halla el derecho. Pero la suya es una función crítica en cuanto que legitima la apelación

17. El razonamiento del pasaje paralelo de Magn. Mor. A 33, 1194 b30-95 a7 sólo resulta comprensible si se hace esto: μὴ εἰ μεταβάλλει διὰ τὴν ἡμετέραν χρῆσιν, διὰ τοῦτ οὐκ ἔστι δίκαιον φύσει.
18. Cf. Ph. Melanchthon, *o. c.*, 28.

al derecho natural sólo allí donde surge una discrepancia entre dos derechos.

Este caso especial del derecho natural, desarrollado *in extenso* por Aristóteles, no nos interesa aquí tanto por sí mismo como por su significación fundamental. Lo que muestra aquí Aristóteles vale para todos los conceptos que tiene el hombre respecto a lo que él debe ser, no sólo para el problema del derecho. Todos estos conceptos no constituyen un ideal convencional arbitrario, sino que en medio de toda la enorme variedad que muestran los conceptos morales entre los diversos tiempos y poblaciones también aquí hay algo así como una naturaleza de las cosas. Esto no quiere decir que esta naturaleza de las cosas, por ejemplo, el ideal de la valentía, sea un patrón fijo que se pudiera conocer y aplicar por sí mismo. Aristóteles reconoce que también el profesor de ética —y en su opinión esto vale para todo hombre como tal— se encuentra siempre en una determinada vinculación moral y política desde la cual gana su imagen de las cosas. En las imágenes directrices que describe tampoco él ve un saber que se pueda enseñar. Estas valdrían también, únicamente, como esquemas, que sólo se concretan en la situación particular del que actúa. No son por lo tanto normas escritas en las estrellas o que tuvieran su lugar inalterable en algún mundo natural moral, de modo que sólo hubiera que percibirlas. Pero por otra parte tampoco son meras convenciones, sino que reflejan realmente la naturaleza de las cosas; sólo que ésta sólo se determina a su vez a través de la aplicación a que la conciencia moral somete a aquéllas.

b) En esto se hace patente una modificación fundamental de la relación conceptual entre medios y fines, que es la que constituye la diferencia entre el saber moral y el saber técnico. El saber moral no está restringido a objetivos particulares, sino que afecta al vivir correctamente en general; el saber técnico, en cambio, es siempre particular y sirve a fines particulares. Tampoco puede decirse que el saber moral deba hacer su entrada allí donde sería deseable un saber técnico que sin embargo no está disponible. Es verdad que el saber técnico, allí donde está disponible, hace innecesario el buscar consejo consigo mismo respecto a su objeto. Cuando hay una *tekhne*, hay que aprenderla, y entonces se podrán también elegir los medios idóneos. En cambio, el saber moral requiere siempre ineludiblemente este buscar consejo en uno mismo. Aunque se pensase este saber en un estado de perfección ideal, ésta consistiría precisamente en el perfecto saber aconsejarse a sí mismo (εὐβουλία), no en un saber de tipo técnico.

Esta es, pues, una relación verdaderamente fundamental. La expansión del saber técnico no logrará nunca suprimir la necesidad del saber moral, del hallar el buen consejo. El saber moral no podrá nunca revestir el carácter previo propio de los saberes susceptibles de ser enseñados. La relación entre medios y fines no es aquí tal que pueda disponerse con anterioridad de un conocimiento de los medios idóneos, y ello por la razón de que el saber del fin idóneo no es a su vez mero ob-objeto de conocimiento. No existe una determinación, *a priori,* para la orientación de la vida correcta como tal. Las mismas determinaciones aristotélicas de la *phrónesis* resultan fluctuantes, pues este saber se atribuye ora al fin, ora al medio para el fin [19]. En realidad, esto significa que el fin para el que vivimos, igual que su desarrollo en las imágenes directrices de la actuación tal como las describe Aristóteles en su *Etica*, no puede ser objeto de un saber simplemente enseñable. Es tan absurdo un uso dogmático de la ética como lo sería un uso dogmático del derecho natural. De hecho, la doctrina de las virtudes de Aristóteles presenta formas típicas del justo medio que conviene adoptar en el ser y en el comportamiento humano, pero el saber moral que se guía por estas imágenes directrices es el mismo saber que debe responder a los estímulos de cada momento y de cada situación.

Por otra parte, tampoco se sirve a la consecución de los fines morales con meras elucubraciones sobre la idoneidad de los medios, sino que la ponderación de los medios es ella misma una ponderación moral, y sólo a través de ella se concreta a su vez la corrección moral del fin al que se sirve. El saberse del que habla Aristóteles se determina precisamente porque contiene su aplicación completa y porque confirma su saber en la inmediatez de cada situación dada. Lo que completa al saber moral es, pues, un saber de lo que es en cada caso, un saber que

19. Aristóteles destaca en general que la φρόνησις tiene que ver con los medios (τὰ πρὸς τὸ τέλος) no con el τέλος mismo. Lo que le hace poner tanto énfasis en esto pudiera ser la oposición a la doctrina platónica de la idea del bien. Sin embargo si se atiende al lugar sistemático que ocupa en el marco de la ética aristotélica resulta inequívoco que la φρόνησις no es la mera capacidad de elegir los medios correctos, sino que es realmente una *hexis* ética que atiende también al telos al que se orienta el que actúa en virtud de su ser ético. Cf. en particular Eth. Nic. Z 10, 1142 b33; 1140 b13; 1141 b15. Observo con satisfacción que H. Kuhn, en su aportación a *Die Gegenwart der Griechen*, 1960, 134 s, aunque pretende mostrar una frontera última de la «elección de preferencias» que dejaría a Aristóteles por detrás de Platón, hace sin embargo plena justicia a este nexo objetivo.

no es visión sensible. Pues aunque uno deba ser capaz de ver en cada situación lo que ésta pide de uno, este ver no significa que deba percibirse lo que en cada situación es lo visible como tal, sino que se aprende a verlo como situación de la actuación y por lo tanto a la luz de lo que es correcto. E igual que en el análisis geométrico de superficies «vemos» que el triángulo es la figura plana más simple y que ya no se puede dividir, sino que obliga a detenerse en ello como en un paso último, en la reflexión moral el «ver» lo inmediatamente correcto, tampoco es un mero ver sino «noûs». Esto se confirma también desde lo que podría denominarse lo contrario de este ver [20]. Lo contrario de la visión de lo correcto no es el error ni el engaño, sino la ceguera. El que está dominado por sus pasiones se encuentra con que de pronto no es capaz de ver en una situación dada lo que sería correcto. Ha perdido el control de sí mismo y en consecuencia la rectitud, esto es, el estar correctamente orientado en sí mismo, de modo que, zarandeado en su interior por la dialéctica de la pasión, le parece correcto lo que la pasión le sugiere. El saber moral es verdaderamente un saber peculiar. Abarca de una manera particular los medios y los fines y es en esto distinto del saber técnico. Por eso no tiene demasiado sentido distinguir aquí entre saber y experiencia, lo que en cambio conviene perfectamente a la *tekhne*. El saber moral contiene por sí mismo una cierta clase de experiencia incluso veremos que ésta es seguramente la forma fundamental de la experiencia, frente a la cual toda otra experiencia es desnaturalizada por no decir naturalizada.

c) El saberse en el que consiste la reflexión moral está de hecho referido a sí mismo de una manera muy particular. Las modificaciones que aporta Aristóteles en el contexto de su análisis de la *phrónesis* son buena muestra de ello. Junto a la *phrónesis*, la virtud de la consideración reflexiva, aparece la comprensión [21]. La comprensión es una modificación de la virtud del saber moral. Está dada por el hecho de que en ella ya no se trata de uno mismo sino de otro. Es en consecuencia una forma del juicio moral. Se habla de comprensión cuando uno ha logrado desplazarse por completo en su juicio a la plena concreción de la situación en la que tiene que actuar el otro. Por lo tanto, tampoco aquí se trata de un saber en general, sino de algo concreto y momentáneo. Tampoco este saber es en ningún sentido razonable un saber técnico o la aplicación del

20. Eth. Nic. Z 9 1142 a 25 s.
21. σύνησις, Eth. Nic. Z 11.

mismo. El hombre muy experimentado, el que está iniciado en toda clase de tretas y prácticas y tiene experiencia de todo lo existente, sólo alcanzará una comprensión adecuada de la actuación de otro en la medida en que satisfaga también el siguiente presupuesto: que él mismo desee también lo justo, que se encuentre por lo tanto en una relación de comunidad con el otro. Esto tiene su concreción en el fenómeno del consejo en «problemas de conciencia». El que pide consejo, igual que el que lo da, se sitúa bajo el presupuesto de que el otro está con él en una relación amistosa. Sólo un amigo puede aconsejar a otro, o dicho de otro modo, sólo un consejo amistoso puede tener sentido para el aconsejado. También aquí se hace claro que el hombre comprensivo no sabe ni juzga desde una situación externa y no afectada, sino desde una pertenencia específica que le une con el otro, de manera que es afectado con él y piensa con él.

Esto se hace tanto más claro en los otros tipos de reflexión moral que presenta Aristóteles: buen juicio y compasión [22]. «Buen juicio» se refiere aquí a un atributo: es juicioso el que juzga recta y equitativamente. El que posee buen juicio está dispuesto a reconocer el derecho de la situación concreta del otro y por eso se inclina en general a la compasión o al perdón. Es claro que aquí no se trata tampoco de un saber técnico.

Aristóteles ilustra de nuevo la peculiaridad del saber moral y de su virtud con la descripción de un sucedáneo natural y degenerado de este saber moral [23]. Habla del *deinós* como del hombre que dispone de todas las condiciones y dotes naturales de este saber moral, que en todas partes es capaz de percibir su ventaja y de ganar a cada situación sus posibilidades con increíble habilidad, y que en todo momento sabe encontrar una salida [24]. Pero esta contraimagen natural de la *phrónesis* se caracteriza porque el *deinós* ejerce su habilidad sin guiarse por un ser moral, y en consecuencia desarrolla su poder sin trabas y sin orientación hacia fines morales. Y no puede ser casual que el que es hábil en este sentido sea nombrado con una palabra que significa también «terrible». Nada es en efecto tan terrible ni tan atroz como el ejercicio de capacidades geniales para el mal.

22. Los términos correspondientes, tanto en griego como en alemán hacen un juego etimológico: γνώμη. συγγνώμη, *Einsicht - Nachsicht*, sin correlato en español (N. del T.).
23. Eth. Nic. Z 13, 1144 a 23 s.
24. Es un πανοῦργοι, esto es, competente para todo.

A modo de conclusión podemos poner en relación con nuestro planteamiento la descripción aristotélica del fenómeno ético y en particular de la virtud del saber moral; el análisis aristotélico se nos muestra como una especie de *modelo de los problemas inherentes a la tarea hermenéutica*. También nosotros habíamos llegado al convencimiento de que la aplicación no es una parte última y eventual del fenómeno de la comprensión, sino que determina a éste desde el principio y en su conjunto. Tampoco aquí la aplicación consistía en relacionar algo general y previo con una situación particular. El intérprete que se confronta con una tradición intenta aplicársela a sí mismo. Pero esto tampoco significa que el texto trasmitido sea para él algo general que pudiera ser empleado posteriormente para una aplicación particular. Por el contrario, el intérprete no pretende otra cosa que comprender este asunto general, el texto, esto es, comprender lo que dice la tradición y lo que hace el sentido y el significado del texto. Y para comprender esto no le es dado querer ignorarse a sí mismo y a la situación hermenéutica concreta en la que se encuentra. Está obligado a relacionar el texto con esta situación, si es que quiere entender algo en él.

3. El significado paradigmático de la hermenéutica jurídica

Y si esto es así, entonces la distancia entre la hermenéutica espiritual-científica y la *hermenéutica jurídica* no es tan grande como se suele suponer. En general se tiende a suponer que sólo la conciencia histórica convierte a la comprensión en método de una ciencia objetiva, y que la hermenéutica alcanza su verdadera determinación sólo cuando llega a desarrollarse como teoría general de la comprensión y la interpretación de los textos. La hermenéutica jurídica no tendría que ver con este nexo, pues no intenta comprender textos dados sino que es un simple medio auxiliar de la praxis jurídica encaminado a subsanar ciertas deficiencias y casos excepcionales en el sistema de la dogmática jurídica. En consecuencia, no tendría la menor relación con la tarea de comprender la tradición, que es lo que caracteriza a la hermenéutica espiritual-científica.

Pero según esto, tampoco la *hermenéutica teológica* podría entonces arrogarse un significado sistemático y autónomo. Schleiermacher la había reconducido conscientemente a la *hermenéutica general* considerándola simplemente como una aplicación especial de ésta. Pero desde entonces la teología científica afirma su capacidad de competir con las modernas ciencias

históricas sobre la base de que la interpretación de la sagrada Escritura no debe guiarse por leyes ni reglas distintas de las que presiden la comprensión de cualquier otra tradición. En este sentido no tendría por qué haber una hermenéutica específicamente teológica.

Hoy día parece una tesis paradójica intentar renovar la vieja verdad y la vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas en el nivel de la ciencia moderna. El paso que llevó a la moderna metodología espiritual-científica se supone que era precisamente su desvinculación respecto a cualquier lazo dogmático. La hermenéutica jurídica se había escindido del conjunto de una teoría de la comprensión porque tenía un objetivo dogmático, mientras que a la inversa, la hermenéutica teológica se integró en la unidad del método histórico-filológico precisamente al deshacerse de su vinculación dogmática.

Así las cosas, es razonable que nos interesemos ahora en particular por la divergencia entre hermenéutica jurídica y hermenéutica histórica, estudiando los casos en que una y otra se ocupan de un mismo objeto, esto es, los casos en que un texto jurídico debe ser interpretado jurídicamente y comprendido históricamente. Se trata de investigar el comportamiento del *historiador jurídico* y del *jurista* respecto a un mismo texto vigente. Para ello podemos tomar como base los excelentes trabajos de E. Betti añadiendo nuestras consideraciones a las suyas. Nuestra pregunta es *si existe una diferencia unívoca entre el interés dogmático y el interés histórico.*

Que existe una diferencia es evidente. El jurista toma el sentido de la ley a partir de y en virtud de un determinado caso dado. El historiador, en cambio, no tiene ningún caso del que partir, sino que intenta determinar el sentido de la ley representándose constructivamente la totalidad del ámbito de aplicación de ésta; pues sólo en el conjunto de sus aplicaciones se hace concreto el sentido de una ley. El historiador no puede limitarse a aducir la aplicación originaria de la ley para determinar su sentido originario. Precisamente como historiador está obligado a hacer justicia a los cambios históricos por los que la ley ha pasado. Su tarea es mediar comprensivamente la aplicación originaria de la ley con la actual.

Creo que sería del todo insuficiente limitar la tarea del historiador del derecho a la «reconstrucción del sentido original del contenido de la fórmula legal», y calificar por el contrario al jurista como «el que debe poner en consonancia aquel contenido con la actualidad presente de la vida». Una cualificación de este tipo implicaría que la labor del jurista es la más

amplia, pues incluiría en sí también la del historiador. Si se quiere adaptar adecuadamente el sentido de una ley es necesario conocer también su sentido originario. El jurista tiene que pensar también en términos históricos; sólo que la comprensión histórica no sería en su caso más que un medio. A la inversa al historiador no le interesaría para nada la tarea jurídico dogmática como tal. Como historiador trabaja en una continuada confrontación con la objetividad histórica a la que intenta ganar su valor posicional en la historia, mientras que el jurista intenta reconducir esta comprensión hacia su adaptación al presente jurídico. La descripción de Betti lleva más o menos este camino.

El problema es ahora hasta qué punto es ésta una descripción suficiente del comportamiento del historiador. Volviendo a nuestro ejemplo ¿cómo se produce aquí el giro hacia lo histórico? Frente a la ley vigente uno vive en la idea natural de que su sentido jurídico es unívoco y que la praxis jurídica del presente se limita a seguir simplemente su sentido original. Y si esto fuese siempre así no habría razón para distinguir entre sentido jurídico y sentido histórico de una ley. El mismo jurista no tendría como tarea hermenéutica sino la de comprobar el sentido originario de la ley y aplicarlo como correcto. El propio Savigny en 1840 entiende la tarea de la hermenéutica jurídica como puramente histórica (en el *System des römischen Rechts*). Igual que Schleiermacher no veía problema alguno en que el intérprete se equipare con el lector originario, también Savigny ignora la tensión entre sentido jurídico originario y actual[25].

El tiempo se ha encargado de demostrar con suficiente claridad hasta qué punto esto es jurídicamente una ficción insostenible. Ernst Forsthoff ha mostrado en una valiosa investigación que por razones estrictamente jurídicas es necesario reflexionar sobre el cambio histórico de las cosas, pues sólo éste permite distinguir entre sí el sentido original del contenido de una ley y el que se aplica en la praxis jurídica[26]. Es verdad que el jurista siempre se refiere a la ley en sí misma. Pero su con-

25. ¿Es casual que el curso de Schleiermacher sobre hermenéutica sólo haya aparecido por primera vez en la edición de sus trabajos póstumos justamente dos años antes del libro de Savigny? Habría que estudiar el desarrollo de la teoría hermenéutica en Savigny, que Forsthoff deja fuera de su investigación. Cf. respecto a Savigny recientemente las observaciones de F. Wieacker en *Gründer und Bewahrer*, 110.

26. *Recht und Sprache*, Abhandlung der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, 1940.

tenido normativo tiene que determinarse respecto al caso al que se trata de aplicarla. Y para determinar con exactitud este contenido normativo no se puede prescindir de un conocimiento histórico del sentido originario; por eso el intérprete jurídico tiene que implicar el valor posicional histórico que conviene a una ley en virtud del acto legislador. Sin embargo no puede sujetarse a lo que, por ejemplo, los protocolos parlamentarios le enseñarían respecto a la intención de los que elaboraron la ley. Por el contrario está obligado a admitir que las circunstancias han ido cambiando y que en consecuencia la función normativa de la ley tiene que ir determinándose de nuevo.

Muy otra es la función del historiador del derecho. En apariencia lo único que le ocupa es el sentido originario de la ley, a qué se refería y cuál era su intención en el momento en que se promulgó. Pero ¿cómo accede a esto? ¿Le sería posible comprenderlo sin hacer primero consciente el cambio de circunstancias que separa aquel momento de la actualidad? ¿No estaría obligado a hacer exactamente lo mismo que el juez, esto es, distinguir el sentido originario del contenido de un texto legal en ese otro contenido jurídico en cuya precomprensión vive como hombre actual? En esto me parece que la situación hermenéutica es la misma para el historiador que para el jurista: Frente a un texto todos nos encontramos en una determinada expectativa de sentido inmediata. No hay acceso inmediato al objeto histórico, capaz de proporcionarnos objetivamente su valor posicional. El historiador tiene que realizar la misma reflexión que debe guiar al jurista.

En esta medida el contenido fáctico de lo que comprenden uno y otro, cada uno a su modo, viene a ser el mismo. La descripción que dábamos antes del comportamiento del historiador es insuficiente. Sólo hay conocimiento histórico cuando el pasado es entendido en su continuidad con el presente, y esto es lo que realiza el jurista en su labor práctico-normativa cuando intenta «realizar la pervivencia del derecho como un continuum y salvaguardar la tradición de la idea jurídica» [27].

Naturalmente habría que preguntarse si el caso que hemos analizado como modelo caracteriza realmente la problemática general de la comprensión histórica. El modelo del que partíamos era la comprensión de una ley aún en vigor. El historiador y el dogmático se confrontaban, pues, con un mismo objeto. Pero ¿no es éste un caso demasiado especial? El histo-

27. E. Betti, *o. c.*, nota 62a.

riador del derecho que se enfrenta con culturas jurídicas pasadas, del mismo modo que cualquier otro historiador que intenta conocer el pasado y cuya continuidad con el presente no es inmediata, no se reconocerá seguramente a sí mismo en el caso de la pervivencia de una ley. Dirá que la hermenéutica jurídica posee una tarea dogmática especial que es completamente ajena al nexo de la hermenéutica histórica.

En realidad creo que es exactamente lo contrario. La hermenéutica jurídica recuerda por sí misma el auténtico procedimiento de las ciencias del espíritu. En ella tenemos el modelo de relación entre pasado y presente que estábamos buscando. Cuando el juez intenta adecuar la ley trasmitida a las necesidades del presente tiene claramente la intención de resolver una tarea práctica. Lo que en modo alguno quiere decir que su interpretación de la ley sea una traducción arbitraria. También en su caso comprender e interpretar significa conocer y reconocer un sentido vigente. El juez intentará responder a la «idea jurídica» de la ley mediándola con el presente. Es evidente una mediación jurídica. Lo que intenta reconocer es el significado jurídico de la ley, no el significado histórico de su promulgación o unos cuantos casos cualesquiera de su aplicación. No se comporta, pues, como historiador, pero sí se ocupa de su propia historia, que es su propio presente. En consecuencia puede en todo momento asumir la posición del historiador frente a las cuestiones que implícitamente le han ocupado ya como juez.

A la inversa el historiador que no tiene ante sí ninguna tarea jurídica sino que pretende simplemente elucidar el significado histórico de la ley como lo haría con el contenido de cualquier otra tradición histórica, no puede ignorar que su objeto es una creación de derecho que tiene que ser entendida jurídicamente. Es verdad que la consideración de un texto jurídico todavía vigente es para el historiador un caso especial. Pero en cambio sirve para hacer tanto más claro qué es lo que determina nuestra relación con una tradición cualquiera. El historiador que pretende comprender la ley desde su situación histórica original no puede ignorar su pervivencia jurídica: ella es la que le proporciona los problemas que a su vez él debe plantearse respecto a la tradición histórica. ¿Y no vale esto en realidad para cualquier texto que tenga que ser comprendido precisamente en lo que dice? ¿No implica esto que siempre es necesaria una traducción? ¿Y no es esta traducción siempre y en cualquier caso una mediación con el presente? En la medida en que el verdadero objeto de la comprensión histórica no son eventos sino sus «significados», esta comprensión no se describe correc-

tamente cuando se habla de un objeto en sí y de un acercamiento del sujeto a él. En toda comprensión histórica está implicado que la tradición que nos llega habla siempre al presente y tiene que ser comprendida en esta mediación, más aún, como esta mediación. *El caso de la hermenéutica jurídica no es por lo tanto un caso especial, sino que está capacitado para devolver a la hermenéutica histórica todo el alcance de sus problemas y reproducir así la vieja unidad del problema hermenéutico en la que vienen a encontrarse el jurista, el teólogo y el filólogo.*

Ya hemos señalado antes que la pertenencia a la tradición es una de las condiciones de la comprensión espiritual-científica. Ahora podemos hacer la prueba examinando cómo aparece este momento estructural de la comprensión en el caso de la hermenéutica teológica y de la hermenéutica jurídica. Evidentemente no se trata de una condición restrictiva de la comprensión sino más bien de una de las condiciones que la hacen posible. La pertenencia del intérprete a su texto es como la del ojo a la perspectiva de un cuadro. Tampoco se trata de que este punto de mira tenga que ser buscado como un determinado lugar para colocarse en él, sino que el que comprende no elige arbitrariamente su punto de mira sino que su lugar le está dado con anterioridad. Para la posibilidad de una hermenéutica jurídica es esencial que la ley vincule por igual a todos los miembros de la comunidad jurídica. Cuando no es éste el caso, como ocurría, por ejemplo, en el absolutismo, donde la voluntad del señor absoluto estaba por encima de la ley, ya no es posible hermenéutica alguna, «pues un señor superior puede explicar sus propias palabras incluso en contra de las reglas de la interpretación usual» [28]. En este caso ni siquiera se plantea la tarea de interpretar la ley de modo que el caso concreto se decida con justicia dentro del sentido jurídico de la ley. La voluntad del monarca no sujeto a la ley puede siempre imponer lo que le parece justo sin atender a la ley, esto es, sin el esfuerzo de la interpretación. La tarea de comprender e interpretar sólo se da allí donde algo está impuesto de forma que, como tal, es no abolible y vinculante.

La tarea de la interpretación consiste en *concretar la ley* [29] en cada caso, esto es, en su *aplicación*. La complementación productiva del derecho que tiene lugar en ella está desde luego

28. Walch, *o. c.*, 158.

29. El significado de la concreción es un tema tan central en la jurisprudencia que se le ha dedicado ya una bibliografía inabarcable. Cf. por ejemplo el trabajo de K. Engisch, *Die Idee der Konkretisierung*, Abhandlung der Heidelberger Akademie, 1953.

reservada al juez, pero éste está a su vez sujeto a la ley exactamente igual que cualquier otro miembro de la comunidad jurídica. En la idea de un ordenamiento jurídico está contenido el que la sentencia del juez no obedezca a arbitrariedades imprevisibles sino a una ponderación justa del conjunto. Todo el que haya profundizado en toda la concreción de la situación estará en condiciones de realizar esta ponderación. En esto consiste, precisamente, la seguridad jurídica de un estado de derecho: uno puede tener idea de a qué atenerse. Cualquier abogado y consejero está en principio capacitado para aconsejar correctamente, esto es, para predecir correctamente la decisión del juez sobre la base de las leyes vigentes. Claro que esta tarea de la concreción no consiste únicamente en un conocimiento de los artículos correspondientes. Hay que conocer también la judicatura y todos los momentos que la determinan si se quiere juzgar jurídicamente un caso determinado. Sin embargo, la única pertenencia a la ley que aquí se exige es que el ordenamiento jurídico sea reconocido como válido para todos y que en consecuencia no existan excepciones respecto a él. Por eso siempre es posible por principio concebir el ordenamiento jurídico vigente como tal, lo cual significa poder elaborar dogmáticamente cualquier complementación jurídica realizada. Entre la hermenéutica jurídica y la dogmática jurídica existe así una relación esencial en la que la hermenéutica detenta una posición predominante. Pues no es sostenible la idea de una dogmática jurídica total bajo la que pudiera fallarse cualquier sentencia por mera subsunción [30].

Veamos ahora el caso de la *hermenéutica teológica* tal como fue desarrollada por la teología protestante, y examinemos su relación con nuestro problema [31]. Aquí se puede apreciar claramente una auténtica correspondencia con la hermenéutica jurídica, ya que tampoco aquí la dogmática reviste ningún carácter de primacía. La verdadera concreción de la revelación tiene lugar en la predicación, igual que la del ordenamiento legal tiene lugar en el juicio. Sin embargo, persiste una impor-

30. Cf. por ejemplo F. Wieacker, *Gesetz und Zichterkunst*, 1957, que ha expuesto el problema del ordenamiento jurídico extralegal partiendo del arte de juzgar propio del juez así como de los momentos que lo determinan.

31. Más allá del punto de vista desarrollado aquí la superación del historicismo por la hermenéutica, a la que están consagradas mis investigaciones en su totalidad, tiene consecuencias teológicas decisivas que me parecen acercarse a las tesis de E. Fuchs, *Hermeneutik*, ²1960 y G. Ebeling, Art. *Hermeneutik* en RGG, III.

tante diferencia. A la inversa de lo que ocurre en el juicio jurídico, la predicación no es una complementación productiva del texto que interpreta. El mensaje de salvación no experimenta en virtud de la predicación ningún incremento de contenido que pudiera compararse con la capacidad complementadora del derecho que conviene a la sentencia del juez. Ni siquiera puede decirse que el mensaje de salvación sólo obtenga una determinación precisa desde la idea del predicador. Al revés de lo que ocurre con el juez, el predicador no habla ante la comunidad con autoridad dogmática. Es verdad que en la predicación se trata de interpretar una verdad vigente. Pero esta verdad es mensaje, y el que se logre no depende de la idea del predicador sino de la fuerza de la palabra misma, que puede llamar a la conversión incluso a través de una mala predicación. El mensaje no puede separarse de su realización. Toda fijación dogmática de la doctrina pura es secundaria. La sagrada Escritura es la palabra de Dios y esto significa que la Escritura mantiene una primacía inalienable frente a la doctrina de los que la interpretan.

Esto es algo que la interpretación no debe perder nunca de vista. Aun en la interpretación científica del teólogo tiene que mantenerse la convicción de que la sagrada Escritura es el mensaje divino de la salvación. Su comprensión no se agota por lo tanto en la investigación científica de su sentido. En cierta ocasión Bultmann escribió que «la interpretación de los escritos bíblicos no está sometida a condiciones distintas de las de la comprensión de cualquier otra literatura» [32]. Sin embargo, el sentido de esta frase es ambiguo. De lo que se trata es de si toda literatura no está sometida también en realidad a condiciones de la comprensión distintas de las que de manera puramente formal y general deben satisfacerse frente a cualquier texto. Bultmann mismo destaca que en toda comprensión se presupone una relación vital del intérprete con el texto, así como su relación anterior con el tema. A este presupuesto hermenéutico le da el nombre de *precomprensión*, porque evidentemente no es producto del procedimiento comprensivo sino que es anterior a él. Hofmann, al que Bultmann cita ocasionalmente, escribe que una hermenéutica bíblica presupone siempre una determinada relación con el contenido de la Biblia.

La cuestión que se nos plantea ahora, sin embargo, es qué quiere decir aquí «presupuesto». ¿Se refiere al presupuesto que está dado con la existencia humana como tal? ¿Puede asumirse

32. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* II, 1933-1965, 231.

que en todo hombre existe una relación previa con la verdad de la revelación divina por el hecho de que el hombre como tal es movido por el problema de Dios? ¿O habrá que decir más bien que la existencia humana sólo se experimenta a sí misma en este estar movida por el problema de Dios a partir de Dios mismo, esto es, a partir de la fe? Pero entonces el sentido del «presupuesto» implicado en el concepto de la precomprensión se vuelve dudoso. Al menos éste no es un presupuesto que valga en general, sino sólo desde el punto de vista de la fe verdadera.

En relación con el antiguo testamento, éste es un viejo problema hermenéutico. ¿Cuál es su interpretación correcta: la cristiana que parte del nuevo testamento o la judaica? ¿O ambas son interpretaciones justificadas en el sentido de que hay algo común a ambas y es esto lo que en realidad comprende la interpretación? El judío que comprende el texto bíblico veterotestamentario de manera distinta que el cristiano comparte con éste el presupuesto de que también a él le mueve el problema de Dios. Al mismo tiempo entenderá frente a las afirmaciones del teólogo cristiano que éste no comprende adecuadamente porque limita las verdades de su libro sagrado desde el nuevo testamento. En este sentido el presupuesto de que uno es movido por el problema de Dios contiene por sí mismo la pretensión de conocer al Dios verdadero y su revelación. Incluso el significado del «descreimiento» se determina desde la creencia que esto exige. La precomprensión existencial de la que parte Bultmann no puede ser otra que la cristiana.

Claro que se podría intentar eludir esta consecuencia diciendo que basta *saber* que los textos religiosos sólo deben entenderse como textos que responden al problema de Dios. El intérprete no necesita integrar a su vez en el trabajo su propia motivación religiosa. Ahora bien, ¿cuál sería la opinión de un marxista, que considera que toda afirmación religiosa es suficientemente comprendida cuando se la revela como el reflejo de los intereses involucrados en las relaciones de dominio social? Evidentemente el marxista no aceptará el presupuesto de que la existencia humana como tal es movida por el problema de Dios. Este presupuesto sólo vale para el que ha reconocido ya en ello la alternativa de creencia o no creencia frente al Dios verdadero. Por eso tengo la impresión de que el sentido hermenéutico de la precomprensión teológica es a su vez teológico, y la misma historia de la hermenéutica ofrece pruebas sobradas de hasta qué punto el acercamiento a un texto está determinado desde una precomprensión enorme-

mente concreta. La hermenéutica moderna como disciplina protestante defiende polémicamente el arte de la interpretación de la Escritura frente a la tradición dogmática de la iglesia católica y su doctrina de la *Werkgerechtigkeit*. Tiene, pues, un sentido claramente dogmático y confesional a su vez. Esto no quiere decir que una hermenéutica teológica de este tipo parta de prejuicios dogmáticos que sólo le permitan leer en el texto lo que ella misma ha puesto por delante. Lo cierto es que ella misma se pone realmente en juego. Pero lo que presupone es que la palabra de la Escritura es verdad, y que sólo la comprende aquél a quien afecta su verdad, en la fe o en la duda. En este sentido la aplicación es lo primero.

En consecuencia podemos considerar que lo que es verdaderamente común a todas las formas de la hermenéutica es que el sentido que se trata de comprender sólo se concreta y se completa en la interpretación, pero que al mismo tiempo esta acción interpretadora se mantiene enteramente atada al sentido del texto. Ni el jurista ni el teólogo ven en la tarea de la aplicación una libertad frente al texto.

Sin embargo, la tarea de concretar una generalidad y de aplicársela parece tener en las ciencias del espíritu históricas una función muy distinta. Si se pregunta qué significa en ellas la aplicación y cómo tiene lugar en el tipo de comprensión que ejercen las ciencias del espíritu, podrá admitirse como mucho que hay un determinado tipo de tradición respecto al cual nos comportamos al modo de la aplicación del mismo modo que el jurista respecto al derecho y el teólogo respecto al mensaje de la Escritura. Igual que el juez intenta hallar el derecho y el predicador anunciar la salvación, e igual que en ambos casos el sentido de la doctrina sólo se completa en el fallo y en la predicación respectivamente, también respecto a un texto filológico o literario habrá que reconocer que esta clase de textos exigen del lector que intenta comprenderlos una actividad propia y que frente a ellos no se está en libertad para mantenerse en una distancia histórica. Habrá que admitir que la comprensión implica aquí siempre la aplicación del sentido comprendido.

¿Pero forma la aplicación esencial y necesariamente parte del comprender? Desde el punto de vista de la ciencia moderna habría que decir que no, que esta aplicación que coloca al intérprete más o menos en el lugar del destinatario original de un texto no forma parte de la ciencia. En las ciencias del espíritu históricas está excluida por principio. La cientificidad de la ciencia moderna consiste en que precisamente objetiva la tra-

dición y elimina metódicamente cualquier influencia del presente del intérprete sobre su comprensión. A veces podrá ser difícil alcanzar esta meta, y aquellos textos que carecen de un determinado destinatario y pretenden valer para todo el que acceda a la tradición no permitirán mantener con nitidez esta escisión entre interés histórico e interés dogmático. Un buen ejemplo de ello es el problema de la teología científica y su relación con la tradición bíblica. Podría parecer que en este caso lo importante sería hallar el equilibrio entre la instancia histórico-científica y la instancia dogmática dentro de la esfera privada de la persona. Algo parecido puede ocurrir con el filósofo, y también con nuestra conciencia artística, cuando nos sentimos interpelados por una obra de arte. Sin embargo, la pretensión constitutiva de la ciencia sería mantenerse independiente de toda aplicación subjetiva en virtud de su metodología.

Desde el punto de vista de la moderna teoría de la ciencia habría que argumentar más o menos así. Se podría apelar también al valor paradigmático de los casos en los que no es posible una sustitución inmediata del destinatario original por el intérprete, por ejemplo, cuando un texto se dirige a una persona determinada, a la otra parte de un contrato o al destinatario de una cuenta o de una orden. Para entender el sentido de un texto de este tipo uno podría ponerse en el lugar de este destinatario, y en la medida en que este desplazamiento lograse dar al texto toda su concreción podría reconocérselo como un verdadero logro de la interpretación. Pero este desplazarse al lugar del lector original (Schleiermacher) es cosa muy distinta de la aplicación. Implica saltarse la tarea de mediar el entonces y el ahora, el tú y el yo, que es a lo que se refiere la aplicación y que también la hermenéutica jurídica reconoce como su tarea.

Tomemos el ejemplo de la comprensión de una orden. Ordenes sólo las hay allí donde hay alguien que esté obligado a cumplirlas. La comprensión forma aquí parte de una relación entre personas, una de las cuales ordena. Comprender la orden significa aplicarla a la situación concreta a la que se refiere. Es verdad que a veces se hace repetir la orden como manera de controlar que se había entendido bien, pero esto no cambia el hecho de que su verdadero sentido sólo se determina en la concreción de su ejecución «adecuada». Esta es la razón por la que existe también una negativa explícita a la obediencia, lo que no quiere decir simplemente desobediencia, sino que se legitima por el sentido de la orden y la concreción de la misma

que queda a cargo de uno. El que se niega a obedecer una orden la ha entendido. Se niega a hacerlo porque es él el que la aplica a la situación concreta, y sabe lo que su obediencia implicaría para ésta. Evidentemente, la comprensión se mide según un patrón que no está contenido ni en la literalidad de la orden ni en la verdadera intención del que la da, sino únicamente en la comprensión de la situación y en la responsabilidad del que obedece. Incluso cuando una orden se da por escrito, o se pide por escrito, con el fin de hacer controlable la corrección de su comprensión y ejecución, tampoco por este procedimiento queda dicho todo. Una forma de picaresca es ejecutar las órdenes de manera que se cumpla su literalidad pero no su sentido. Por eso no hay duda de que el receptor de una orden tiene que comprender a su vez productivamente el sentido de la misma.

Si nos imaginamos ahora a un *historiador* que encuentra en la tradición una orden de este tipo e intenta comprenderla, es claro que su posición será muy distinta de la del destinatario original. En la medida en que la orden no se refería a él, él tampoco puede referirla a sí mismo. Y sin embargo, si quiere entender de verdad la orden en cuestión, tiene que realizar idealiter *la misma actividad* que el destinatario al que se refería la orden. También este último, que refiere la orden a sí mismo, está en condiciones de distinguir entre comprender la orden y ejecutarla. Le cabe la posibilidad de no hacerlo aunque la haya comprendido, o precisamente por eso.

Para el historiador puede resultar difícil reconstruir la situación para la que se emitió la orden en cuestión. Pero tampoco él la habrá entendido del todo hasta que haya realizado por su parte la tarea de esta concreción. Esta es la exigencia hermenéutica más clara: comprender lo que dice un texto desde la situación concreta en la que se produjo.

Según la autocomprensión de la ciencia no debe haber la menor diferencia entre un texto con un destinatario determinado y un texto escrito ya como «adquisición para siempre». La generalidad de la tarea hermenéutica estriba más bien en que cada texto debe ser comprendido bajo la perspectiva que le sea más adecuada. Pero esto quiere decir que la ciencia histórica intenta en principio comprender cada texto por sí mismo, no reproduciendo a su vez las ideas de su contenido sino dejando en suspenso su posible verdad. Comprender es desde luego concretar, pero un concretar vinculado a la actitud básica de la distancia hermenéutica. Sólo comprende el que sabe mantenerse personalmente fuera de juego. Tal es el requisito de la ciencia.

De acuerdo con esta autointerpretación de la metodología espiritual-científica puede decirse en general que el intérprete asigna a cada texto un destinatario, con independencia de que el texto se haya referido explícitamente a él o no. En cualquier caso, este destinatario es el lector original, y el intérprete se sabe distinto de él. Negativamente esto es claro. El que intenta comprender un texto en calidad de filólogo o historiador no se pone a sí mismo como referencia de su contenido. El sólo intenta comprender la opinión del autor. En cuanto que sólo intenta comprender no se interesa por la verdad objetiva de esta opinión como tal, ni siquiera cuando el texto pretende a su vez enseñar la verdad. En esto el filólogo y el historiador coinciden.

Y, sin embargo, es evidente que hermenéutica e historiografía no son enteramente lo mismo. Si profundizamos un poco en las diferencias metodológicas que las separan podremos discernir las comunidades sólo aparentes de su *verdadera comunidad*. El historiador se dirige a los textos trasmitidos intentando conocer a través de ellos un trozo del pasado. Por eso intenta completar y controlar cada texto con otras tradiciones paralelas. Para él el hecho de que el filólogo considere su texto como una obra de arte sería algo así como la debilidad de éste. Una obra de arte es un mundo completo que se basta a sí mismo; el interés histórico no conoce esta autosuficiencia. Ya Dilthey había comprendido frente a Schleiermacher que «la filología quisiera encontrar en todas partes una existencia acabada en sí misma» [33]. Cuando una obra literaria trasmitida llega a impresionar al historiador este hecho no puede tener para él significado hermenéutico alguno. Básicamente él no puede entenderse a sí mismo como destinatario del texto ni sujetarse a su pretensión. Las preguntas que dirige al texto se refieren más bien a algo que el texto no ofrece por sí mismo, y esto vale incluso para aquellas formas de tradición que pretenden ser por sí mismas representación histórica. También el historiador ha de ser sometido a la crítica histórica.

En este sentido el historiador va de algún modo más allá del negocio hermenéutico, y a esto responde el que en él el concepto de la interpretación obtenga un sentido nuevo y exacerbado. No se refiere sólo a la realización expresa de la comprensión de un determinado texto como es tarea del filólogo llevarla a cabo. El concepto de la interpretación histórica tiene más bien su correlato en el concepto de la *expresión*, concepto

33. *Der junge Dilthey*, 1933, 94.

que la hermenéutica histórica no entiende en su sentido clásico tradicional como término retórico referido a la relación del lenguaje con la idea. Lo que expresa la «expresión» no es sólo lo que en ella debe hacerse expreso, su referencia, sino preferentemente aquello que llega a expresarse a través de este decir y referirse a algo, sin que a su vez se intente expresarlo; es algo así como lo que la expresión «traiciona». En este sentido amplio el concepto de «expresión» no se restringe al ámbito lingüístico, sino que abarca todo aquello detrás de lo cual merece la pena llegar a situarse para poder abarcarlo, y que al mismo tiempo es tal que no resulte imposible este rodeo. La interpretación tiene que ver aquí no tanto con el sentido intentado, sino con el sentido oculto que hay que desvelar. Y en este sentido cada texto representa no sólo un sentido comprensible, sino también un sentido necesitado de interpretación. En primer lugar él mismo es un fenómeno expresivo, y es comprensible que el historiador se interese precisamente por este aspecto. El valor testimonial de un informe, por ejemplo, depende efectivamente de lo que representa el texto como fenómeno expresivo. En él puede llegar a adivinarse lo que quería el escritor sin llegar a decirlo, por quién tomaba partido, con qué convicciones se acercaba al asunto o incluso qué grado de insinceridad o de falta de conciencia habrá que atribuirle. Evidentemente no se pueden dejar de lado estos momentos subjetivos de la credibilidad de un testigo. Pero sobre todo hay que tener en cuenta que el contenido de la tradición, aún suponiendo asegurada su credibilidad subjetiva, tiene que ser a su vez interpretado, esto es, el texto se entiende como un documento cuyo sentido real tiene que ser elucidado más allá de su sentido literal, por ejemplo, comparándolo con otros datos que permiten evaluar el valor histórico de una tradición.

Para el historiador es un supuesto fundamental que la tradición debe ser interpretada en un sentido distinto del que los textos pretenden por sí mismos. Por detrás de ellos y por detrás de la referencia de sentido a la que dan expresión el historiador buscará la realidad de la que son expresión involuntaria. Los textos aparecen junto a toda otra clase de materiales históricos, por ejemplo, de los llamados restos. Y también estas reliquias tienen que ser interpretadas, no sólo entendiendo lo que dicen sino comprendiendo también lo que se atestigua en ellas.

Es aquí donde el concepto de la interpretación llega a su plenitud. La interpretación se hace necesaria allí donde el sentido de un texto no se comprende inmediatamente, allí donde no se quiere confiar en lo que un fenómeno representa inmediata-

mente. El psicólogo interpreta porque no puede dejar valer determinadas expresiones vitales en el sentido en el que éstas ponen su referencia, sino que intenta reconstruir lo que ha tenido lugar en el inconsciente. Y el historiador interpreta los datos de la tradición para llegar al verdadero sentido que a un tiempo se expresa y se oculta en ellos.

En esta medida existe una cierta tensión natural entre el historiador y el filólogo que quiere comprender un texto por su belleza y verdad. El historiador interpreta las cosas en una dirección que el texto mismo no enuncia y que ni siquiera tiene por qué estar en su presunta orientación de sentido. La conciencia histórica y la conciencia filológica entran aquí en el fondo en conflicto. Claro que esta tensión está casi anulada desde que la conciencia histórica ha llegado a modificar también la actitud del filólogo. También éste ha acabado por renunciar a la idea de que sus textos tengan para él alguna validez normativa. Ya no los considera como modelos del decir ni desde la ejemplaridad de lo que dicen, sino que también él los contempla por referencia a algo a lo que ellos mismos no se refieren: los considera como historiador. Y la filología se ha convertido así en una disciplina auxiliar de la historiografía. Esto es muy claro en la filología clásica en el momento en que ella misma empieza a llamarse ciencia de la antigüedad, en Wilamowitz, por ejemplo. Es una sección de la investigación histórica que trata sobre todo de lengua y literatura. El filólogo es historiador porque intenta ganar a sus fuentes literarias una dimensión histórica propia. Para él, comprender quiere decir integrar un determinado texto en el contexto de la historia de la lengua, de la forma literaria, del estilo, etc., y finalmente, en el todo del nexo vital histórico. Sólo de vez en cuando vuelve a salir algo de su antigua naturaleza. Por ejemplo, cuando enjuicia a los historiadores antiguos se inclinará a conceder a estos grandes autores más crédito de lo que un historiador consideraría correcto. En esta especie de credulidad ideológica con la que el filólogo sobrevalora a veces el valor testimonial de sus textos aparece un resto último de la vieja pretensión del filólogo de ser amigo de los «bellos discursos» y mediador de la literatura clásica.

Es el momento de preguntarse hasta qué punto es correcta esta descripción del procedimiento espiritual-científico en el que vienen a encontrarse el historiador y el filólogo actual, y si hay razón en la pretensión universal que eleva aquí la conciencia histórica. Desde el punto de vista de la *filología* esto

parece a primera vista dudoso[34]. Cuando el filólogo se somete al patrón de la investigación histórica acaba malentendiéndose a sí mismo, él que era el amigo de los bellos discursos. Parecería que la cosa tiene que ver más bien con la forma cuando el filólogo reconoce en sus textos una cierta ejemplaridad. El viejo pathos del humanismo consistía en que en la literatura clásica todo estaría dicho de manera ejemplar. Sin embargo lo que se decía de esta manera ejemplar es en realidad algo más que un modelo formal. Los bellos discursos no llevan este nombre sólo porque lo que se dice en ellos está bellamente dicho, sino también porque es bello lo que en ellos se dice. De hecho ellos no pretenden ser sólo «hermosa palabrería». Respecto a la tradición poética de los pueblos hay que reconocer que no admiramos en ella sólo la fuerza poética, la fantasía y el arte de la expresión, sino también y sobre todo la verdad superior que habla desde ella.

Los restos de reconocimiento de la ejemplaridad que todavía quedan en el hacer del filólogo quieren decir que éste ya no refiere sus textos tan sólo a un destinatario reconstruido sino también a sí mismo (sin que se dé cuenta, por supuesto). Deja que lo ejemplar valga como modelo. Cada vez que se acepta un modelo entra en acción una manera de comprender que no deja las cosas como están, sino que toma decisiones y se sabe obligado. Por eso esta referencia de sí mismo a un modelo reviste siempre un cierto carácter de seguimiento. Igual que el seguimiento es algo más que una simple imitación, su comprensión es también una forma siempre renovada de encuentro y reviste por sí misma un carácter de acontecer, precisamente porque no deja las cosas como están sino que encierra aplicación. También el filólogo teje su parte en la vasta trama de procedencia y tradición que nos sustenta a todos.

Pero si reconocemos esto, entonces la mejor manera de llevar a la filología a su verdadera dignidad y a una adecuada comprensión de sí misma sería liberarla de la historiografía. Sólo que esto me parece una verdad a medias. Habría que preguntarse también si la idea de comportamiento histórica que ha dominado en esta descripción no estaría ella misma deformada. Tal vez no sea sólo el filólogo *sino también el historiador* el que deba orientar su comportamiento menos según el ideal metodológico de las ciencias naturales que según el modelo que nos ofrecen la hermenéutica jurídica y la hermenéutica

34. Cf. por ejemplo el artículo de H. Patzer, *Der Humanismus als Methodenproblem der klassischen Philologie:* Studium Generale (1948).

teológica. Puede ser cierto que el tratamiento histórico de los textos sea específicamente distinto de la vinculación original del filólogo con sus textos. Puede ser cierto también que el historiador intente ir más allá de sus textos con el fin de obtener de ellos una información que ellos no quieren dar y que por sí mismos tampoco podrían hacerlo. Si se mide según el patrón de un solo texto, las cosas son efectivamente así. El historiador se comporta con sus textos como el juez de instrucción en el interrogatorio de los testigos. Sin embargo, la mera constatación de hechos que éste logra extraer desde las actitudes preconcebidas de un testigo no agota la tarea del historiador; ésta sólo llega a su acabamiento cuando se ha comprendido el significado de estas constataciones. Con los testimonios históricos ocurre algo parecido a lo que pasa con las afirmaciones de los testigos en un juicio. El que ambos términos contengan una misma raíz no es pura casualidad. En ambos casos el testimonio es un medio para establecer hechos. Sin embargo, tampoco éstos son el verdadero objeto sino únicamente el material para la verdadera tarea: en el juez, hallar el derecho; en el historiador, determinar el significado histórico de un proceso en el conjunto de su autoconciencia histórica.

De este modo la diferencia no es quizá más que un problema del patrón que se aplica. Si se quiere llegar al verdadero meollo no se puede elegir un patrón demasiado estrecho. Y si ya hemos mostrado que la hermenéutica tradicional había recortado artificialmente las dimensiones del fenómeno, posiblemente esto valga también para el comportamiento histórico. ¿No ocurre también aquí que al aplicar un método histórico las cosas verdaderamente decisivas están ya dadas de antemano? Una hermenéutica histórica que no otorgue una posición central a *la esencia de la cuestión histórica* y no tenga en cuenta los motivos por los que un historiador se vuelve hacia la tradición es una hermenéutica recortada en su auténtico momento nuclear.

Admitir esto supone tener que plantear de golpe toda la relación entre filología e historiografía de una manera distinta. Nuestra misma idea del extrañamiento a que se ha visto inducida la filología por la historiografía tampoco representa el aspecto definitivo del asunto. Por el contrario lo que me parece *determinante también para la complicada situación objetiva de la comprensión histórica es el problema de la aplicación*, que en su momento hemos querido hacer presente al filólogo. Es verdad que todas las apariencias están en contra de este planteamiento, pues la comprensión histórica parece resistirse por principio

a todo intento de aplicación que pudiera sugerirle la tradición. Ya habíamos visto que el historiador, en virtud de un desplazamiento peculiar de las intenciones, no deja valer la intención propia del texto, sino que considera a éste como fuente histórica, obteniendo de él la comprensión de algo que no estaba en él y que sólo para nosotros se expresa a través de él.

Sin embargo, una mirada más atenta puede justificar la duda de si la diferencia entre la comprensión del historiador y la del filólogo es verdaderamente estructural. Es cierto que el historiador contempla los textos desde un punto de vista distinto, pero esta modificación de la intención sólo se refiere al texto individual como tal. También para el historiador cada texto individual se conjunta con otras fuentes y testimonios formando la unidad de la tradición total. La unidad de esta tradición total es su verdadero objeto hermenéutico. Y ésta tiene que ser comprendida por él en el mismo sentido en el que el filólogo comprende su texto bajo la unidad de su referencia. También él tiene ante sí una tarea de aplicación. Este es el punto decisivo. La comprensión histórica se muestra como una especie de filología a gran escala.

Esto no quiere decir de todos modos que compartamos la actitud hermenéutica de la escuela histórica, cuyos planteamientos ya hemos revisado más arriba. Ya entonces habíamos mencionado el predominio del esquema filológico en la autocomprensión histórica, y la fundamentación diltheyana de las ciencias del espíritu nos había dado ocasión de mostrar hasta qué punto la verdadera intención de la escuela histórica de conocer la historia como realidad y no como mero desarrollo de nexos de ideas no pudo imponerse con fuerza suficiente. Por nuestra parte nosotros no estamos en absoluto de acuerdo con Dilthey en que todo acontecer componga una constelación de sentido tan acabada como la de un texto legible. Si llamamos a la historiografía una filología a gran escala, esto no quiere decir que aquélla deba ser entendida como historia del espíritu.

Nuestras consideraciones llevan más bien una orientación contraria. Creemos haber llegado a alcanzar una comprensión más acabada de lo que es en realidad la lectura de un texto. Si no existirá nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo, tampoco hay ni habrá nunca un lector que, con un texto ante sus ojos, lea simplemente lo que pone en él. En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. El mismo

pertenece también al texto que entiende. Y siempre ocurrirá que la línea de sentido que se demuestra a lo largo de la lectura de un texto acabe abruptamente en una indeterminación abierta. El lector puede y debe reconocer que las generaciones venideras comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente. Y lo que vale para cada lector vale también para el historiador, sólo que para él de lo que se trata es del conjunto de la tradición histórica que él está obligado a mediar con el presente de su propia vida si es que quiere comprenderlo; con ello lo mantiene simultáneamente abierto hacia el futuro.

También nosotros reconocemos, pues, una unidad interna de filología e historiografía, pero esta unidad no estribaría ni en la universalidad del método histórico ni en la sustitución objetivadora del intérprete por el lector original, ni en la crítica histótica de la tradición como tal, sino que a la inversa la unidad consiste en que ambas disciplinas llevan a cabo una tarea de aplicación que sólo difiere en cuanto a su patrón. Si el filólogo comprende un texto dado, o lo que es lo mismo, si se comprende a sí mismo en el texto, en el sentido mencionado, el historiador comprende también el gran texto de la historia del mundo que él más bien adivina, y del que cada texto trasmitido no es sino un fragmento, una letra; y también él se comprende a sí mismo en este gran texto. Tanto el filólogo como el historiador retornan así del autoolvido en el que los mantenía aherrojados un pensamiento fijado a la conciencia metodológica de la ciencia moderna como a un patrón único. Es *la conciencia de la historia efectual* la que constituye el centro en el que uno y otro vienen a confluir como en su verdadero fundamento.

El modelo de la hermenéutica jurídica se ha mostrado, pues, efectivamente fecundo. Cuando el juez se sabe legitimado para realizar la complementación del derecho dentro de la función judicial y frente al sentido original de un texto legal, lo que hace es lo que de todos modos tiene lugar en cualquier forma de comprensión. *La vieja unidad de las disciplinas hermenéuticas recupera su derecho si se reconoce la conciencia de la historia efectual en toda tarea hermenéutica, tanto en la del filólogo como en la del historiador.*

Ahora está finalmente claro el sentido de la aplicación que aparece en toda forma de comprensión. La aplicación no quiere decir aplicación ulterior de una generalidad dada, comprendida primero en sí misma, a un caso concreto; ella es más bien la primera verdadera comprensión de la generalidad que cada texto dado viene a ser para nosotros. La comprensión es una forma de efecto, y se sabe a sí misma como efectual.

11
Análisis de la conciencia de la historia efectual

1. Los límites de la filosofía de la reflexión

Ahora bien, ¿cómo hay que entender aquí la unidad de saber y efecto? Ya antes hemos desarrollado suficientemente que la conciencia de la historia efectual es distinta de la investigación de la historia efectual de una determinada obra, del rastro que una determinada obra va dejando tras sí; que es más bien una conciencia de la obra misma y que en este sentido ella misma produce el efecto. Nuestra consideración sobre la formación y fusión de horizontes intentaba precisamente describir la manera como se realiza la conciencia de la historia efectual. ¿Pero qué clase de conciencia es ésta? He aquí el problema decisivo. Por mucho que se ponga de relieve que la conciencia de la historia efectual forma parte ella misma del efecto, hay que admitir que toda conciencia aparece esencialmente bajo la posibilidad de elevarse por encima de aquello de lo que es conciencia. La estructura de la reflexividad está dada por principio en toda forma de conciencia. Debe valer, por lo tanto, también para la conciencia de la historia efectual.

Podemos formularlo también de esta otra manera: cuando hablamos de la conciencia de la historia efectual ¿no nos encontramos necesariamente presos en la ley inmanente de la reflexión, que rompe toda afección inmediata como la que entendemos bajo el nombre de «efecto»? ¿No nos obliga esto a dar razón a Hegel? ¿No tendremos que admitir como fundamento de la hermenéutica la *mediación absoluta de historia y verdad* tal como la pensaba Hegel?

No podemos menos de conceder a esta cuestión la máxima importancia, sobre todo si recordamos la concepción histórica del mundo y su desarrollo desde Schleiermacher hasta Dilthey. El fenómeno es siempre el mismo. La exigencia de la hermenéutica sólo parece satisfacerse en la infinitud del saber, de la mediación pensante de la totalidad de la tradición con el presente. Esta se presenta como basada en el ideal de una ilustración total, de la ruptura definitiva de los límites de nuestro horizonte histórico, de la superación de la finitud propia en la infinitud del saber, en una palabra, en la omnipresencia del espíritu que sabe históricamente. No tiene mayor importancia que en el siglo XIX el historicismo no haya reconocido expresamente esta consecuencia. En última instancia el historicismo sólo encuentra su legitimación en la posición de Hegel, aunque los historiadores, animados por el *pathos* de la experiencia, hayan preferido apelar a Schleiermacher y a Wilhelm von Humboldt. Pero ni uno ni otro pensaron realmente hasta el final su propia posición. Por mucho que acentuasen la individualidad, la barrera de la extrañeza que nuestra comprensión tiene que superar, en definitiva la comprensión sólo alcanza su perfección, y la idea de la individualidad sólo encuentra su fundamentación, en una conciencia infinita. Es la involucración panteísta de toda individualidad en lo absoluto lo que hace posible el milagro de la comprensión; también aquí el ser y el saber se interpenetran mutuamente en lo absoluto. Ni el kantismo de Schleiermacher ni el de Humboldt representan, pues, una afirmación autónoma y sistemática frente a la perfección especulativa del idealismo en la dialéctica absoluta de Hegel. La crítica a la filosofía de la reflexión, por lo mismo que alcanza a Hegel, les alcanza también a ellos.

Habrá, pues, que preguntarse si nuestro propio intento de una hermenéutica histórica puede ser también blanco de esta misma crítica o si hemos logrado mantenernos libres de la pretensión metafísica de la filosofía de la reflexión y justificar la legitimidad de la experiencia hermenéutica asintiendo a la poderosa crítica histórica de los neohegelianos contra Hegel.

Pero será necesario ante todo hacer consciente en primer lugar la tremenda fuerza de la filosofía de la reflexión y admitir que los críticos de Hegel tampoco han sido capaces de romper el círculo mágico de esta reflexión. Sólo estaremos en condiciones de liberar al problema de la hermenéutica histórica de las consecuencias híbridas del idealismo especulativo, si en lugar de contentarnos con un rechazo irracional de éste intentamos retener toda la verdad del pensamiento hegeliano.

Lo que nos importa en este momento es pensar la conciencia de la historia efectual de manera que en la conciencia del efecto la inmediatez y superioridad de la obra que lo provoca no vuelva a resolverse en una simple realidad reflexiva; importa pensar una realidad capaz de poner límites a la omnipotencia de la reflexión. Este era justamente el punto contra el que se dirigía la crítica a Hegel y en el que sin embargo la verdad del principio de la filosofía de la reflexión había seguido afirmando su superioridad frente a todos sus críticos.

La conocida polémica de Hegel contra la «cosa en sí» kantiana puede hacer esto más claro [1]. La delimitación crítica de la razón por Kant había restringido la aplicación de las categorías a los objetos de la experiencia posible declarando incognoscible por principio a la cosa en sí que subyace a los fenómenos. La argumentación dialéctica de Hegel arguye contra esto que la razón, al poner este límite y distinguir el fenómeno de la cosa en sí, manifiesta en realidad esta diferencia como suya propia. Con ello no accede pues al límite de sí misma sino que, cuando establece este límite, sigue estando por entero dentro de sí. Pues el mero hecho de ponerlo implica que ya lo ha superado. Lo específico de un límite es que implica siempre simultáneamente aquello respecto a lo cual se delimita lo que encierra dicho límite. La dialéctica del límite es que sólo es en cuanto que se supera. Del mismo modo el ser en sí que caracteriza a la cosa en sí a diferencia de su manifestación sólo es en sí para nosotros. Lo que en la dialéctica del límite aparece en su generalidad lógica se especifica para la conciencia en la experiencia de que el ser en sí diferenciado por ella es lo otro de sí misma, y que sólo es conocido en su verdad cuando es conocido como sí mismo, es decir, cuando en la acabada autoconciencia absoluta viene a saberse a sí mismo. Más tarde examinaremos la razón y los límites de esta argumentación.

Contra esta filosofía de la razón absoluta los críticos de Hegel han presentado sus objeciones desde las posiciones más diversas; su crítica no logra sin embargo afirmarse frente a la consistencia de la automediación dialéctica total tal como Hegel la describe sobre todo en su *Fenomenología*, la ciencia del saber tal como se manifiesta. El argumento de que el otro no debe ser experimentado como lo otro de mí mismo, abarcado por mi pura autoconciencia, sino como el otro, como el tú —tal es la objeción prototípica contra la infinitud de la dialéctica hegeliana— no alcanza seriamente a la posición de He-

1. Cf. por ejemplo *Enzyklopädie*, § 60.

gel. Quizá no hay nada tan decisivo y determinante del proceso dialéctico de la *Fenomenología del espíritu* como el problema del reconocimiento del tú. Por no mencionar más que alguna de las etapas de esta historia: la autoconciencia propia sólo alcanza en Hegel la verdad de su autoconciencia en la medida en que lucha por obtener su reconocimiento en el otro; la relación inmediata de hombre y mujer es el conocimiento natural del mutuo ser reconocido. Más aún, la conciencia moral representa el elemento espiritual del llegar a ser reconocido, y el reconocimiento mutuo en el que el espíritu es absoluto sólo se alcanza a través del reconocimiento de la propia posición y a través del perdón. No hay duda de que en estas formas del espíritu descritas por Hegel está ya pensado lo que habría de ser el contenido de las objeciones de Feuerbach y Kierkegaard.

La polémica contra el pensador absoluto carece a su vez de posición. El punto arquimédico capaz de mover a la filosofía hegeliana no podrá ser hallado nunca en la reflexión, que no puede haber ninguna posición que no esté ya implicada en el movimiento reflexivo de la conciencia que va llegando a sí misma. Las apelaciones a la inmediatez —por ejemplo, la de la naturaleza corporal, la del tú y sus pretensiones, la de la facticidad impenetrable del azar histórico o la de la realidad de las relaciones de producción— se refutan siempre solas porque aluden a algo que no es un comportamiento inmediato sino un hacer reflexivo. La crítica de la izquierda hegeliana contra la supuesta reconciliación sólo en la idea, que dejaría en suspenso la trasformación real del mundo, y en general toda la teoría de la conversión de la filosofía en política acaba equivaliendo, sobre la base de la filosofía, a una cancelación de sí misma [2].

Y así surge la pregunta de hasta qué punto la superioridad dialéctica de la filosofía de la reflexión se corresponde con una verdad objetiva o hasta qué punto genera tan sólo una apariencia formal. Pues la argumentación de la filosofía de la reflexión tampoco puede ocultar en último extremo la cantidad de verdad contenida en la crítica contra el pensamiento especulativo desde el punto de vista de la limitada conciencia humana. Esto se aprecia muy particularmente en las formas epigónicas del idealismo, por ejemplo, en la crítica neokantiana a la filo-

2. En la bibliografía marxista hasta el momento esto es bastante claro. Cf. la enérgica elaboración de este punto en J. Habermas, *Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus:* Phil. Rundschau V/3-4 (1957) 183 s.

sofía de la vida y a la filosofía existencial. En 1920 Heinrich Rickert, discutiendo por extenso la «filosofía de la vida», no fue capaz de conseguir ni de lejos el efecto de Nietzsche y de Dilthey, que entonces empezaba a ejercer su gran influencia. Por mucha claridad que se arroje contra la contradictoriedad interna de cualquier relativismo, las cosas no dejan de ser como las describe Heidegger: todas estas argumentaciones triunfales tienen siempre algo de ataque por sorpresa [3]. Parecen tan convincentes, y sin embargo pasan de largo ante el verdadero núcleo de las cosas. Sirviéndose de ellas se tiene razón, y sin embargo no expresan una perspectiva superior ni fecunda. Es un argumento irrefutable que la tesis del escepticismo o del relativismo pretende ser verdad y en consecuencia se autosuprime. Pero ¿qué se logra con esto? El argumento de la reflexión que alcanza este fácil triunfo se vuelve, sin embargo, contra el que lo emplea porque hace sospechoso el mismo valor de verdad de la reflexión. Lo que es alcanzado por esta argumentación no es la realidad del escepticismo o de un relativismo capaz de disolver cualquier verdad, sino la pretensión de verdad del argumentar formal en general.

En este sentido la legitimidad filosófica del formalismo de estos argumentos de la reflexión es sólo aparente. En realidad con ellos no llega a conocerse nada. La legitimidad sólo aparente de esta manera de argumentar nos es conocida ya desde la antigua sofística, cuya vaciedad puso Platón al descubierto. Platón vio también con claridad que no existe ningún criterio argumentativamente suficiente para distinguir el uso verdaderamente filosófico del discurso respecto del sofístico. En la séptima carta, sobre todo, viene a demostrar que la refutabilidad formal de una teoría no excluye necesariamente su verdad [4].

El modelo clásico de la argumentación en vacío es la pregunta sofística de cómo se puede preguntar por algo que no se conoce. Esta objeción sofística formulada por Platón en el *Menon* [5] no es sin embargo objeto en este caso de una refutación argumentativamente superior, cosa harto significativa, sino que frente a ella Platón apela al mito de la preexistencia del alma. Es una apelación bastante irónica, pues el mito de la preexistencia y de la anámnesis, destinado a resolver el enigma del preguntar y el buscar, no introduce en realidad una certeza

3. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 229.
4. Este es el sentido de la difícil exposición de 343 c d, para la cual los impugnadores de la autenticidad de la séptima carta tienen que asumir un segundo Platón anónimo.
5. *Menon*, 80 d s.

religiosa, sino que reposa sobre la certeza del alma que busca el conocimiento y que se impone frente a la vaciedad de las argumentaciones formales. Por otra parte es un claro índice de la debilidad reconocida por Platón en el *Logos* el que la crítica a la argumentación sofística se fundamente no lógica sino míticamente. Igual que la opinión verdadera es un don y un favor divinos, la búsqueda y el conocimiento del logos verdadero no es una libre autoposesión del espíritu. Más tarde tendremos ocasión de reconocer hasta qué punto es fundamental y significativo el que Platón legitime aquí míticamente la dialéctica socrática. Si el sofisma quedase sin refutar —y argumentativamente no es refutable— este argumento desembocaría en resignación. Es el argumento de la «razón perezosa» y posee un alcance verdaderamente simbólico en la medida en que la reflexión vacía conduce pese a su triunfo aparente al descrédito de cualquier reflexión.

Sin embargo, la refutación mítica del sofisma dialéctico, por evidente que resulte, no puede satisfacer a un pensamiento moderno. Para Hegel ya no hay fundamentación mítica de la filosofía. El mito forma en él más bien parte de la pedagogía. En último extremo es la razón la que se fundamenta a sí misma. Y cuando Hegel elabora la dialéctica de la reflexión como la automediación total de la razón se eleva también él por encima del formalismo argumentativo que con Platón llamamos sofístico. Su dialéctica no es menos polémica que la del Sócrates platónico contra la argumentación vacía del entendimiento que el llama «la reflexión externa». Por eso la confrontación con él es tan importante para el problema hermenéutico. La filosofía del espíritu de Hegel pretende lograr una mediación total de historia y presente. En ella no se trata de un formalismo de la reflexión sino del mismo tema al que debemos atenernos nosotros. Hegel pensó hasta el final la dimensión histórica en la que tiene sus raíces el problema de la hermenéutica.

En consecuencia nos veremos obligados a determinar *la estructura de la conciencia de la historia efectual* en relación con Hegel y en confrontación con él. La interpretación espiritual del cristianismo a través de la cual Hegel determina la esencia del espíritu no resulta afectada por la objeción de que en ella apenas quedaría espacio para la experiencia de lo otro y de la alteridad de la historia. La vida del espíritu consiste más bien en reconocerse a sí mismo en el ser otro. El espíritu orientado hacia el conocimiento de sí mismo se ve enfrentado a lo «positivo» que se le aparece como extraño, y tiene que aprender a reconciliarse con ello reconociéndolo como propio y familiar. Resol-

viendo la dureza de la positividad se reconcilia consigo mismo. Y en cuanto que esta reconciliación es la tarea histórica del espíritu, el comportamiento histórico del espíritu no es ni un autorreflejarse ni una superación sólo formalmente dialéctica de la autoenajenación que le ha ocurrido, sino una *experiencia*, que experimenta realidad y es ella misma real.

2. El concepto de la experiencia y la esencia de la experiencia hermenéutica

Esto es exactamente lo que importa retener para el análisis de la conciencia de la historia efectual: que tiene la estructura de la *experiencia*. Por paradójico que suene, el concepto de la experiencia me parece uno de los menos ilustrados y aclarados. Debido al papel dominante que desempeña en la lógica de la inducción para las ciencias naturales, se ha visto sometido a una esquematización epistemológica que me parece recortar ampliamente su contenido originario. Quisiera recordar que ya Dilthey reprochaba al empirismo inglés una cierta falta de formación histórica. Para nosotros, que hemos detectado en Dilthey una vacilación no explicitada entre el motivo de la «filosofía de la vida» y el de la teoría de la ciencia, ésta nos parece sólo una crítica a medias. De hecho, la deficiencia de la teoría de la experiencia que afecta también a Dilthey consiste en que ha estado íntegramente orientada hacia la ciencia y en consecuencia ha desatendido la historicidad interna de la experiencia. El objetivo de la ciencia es objetivar la experiencia hasta que quede libre de cualquier momento histórico. En el experimento natural-científico esto se logra a través de su organización metodológica. Algo parecido ha ocurrido también en el método histórico y crítico de las ciencias del espíritu. En uno y otro caso la objetividad quedaría garantizada por el hecho de que las experiencias subyacentes podrían ser repetidas por cualquiera. Igual que en la ciencia natural los experimentos tienen que ser revisables, también en las ciencias del espíritu el procedimiento completo tiene que estar sometido a control. En la ciencia no puede quedar lugar para la historicidad de la experiencia.

En esto la ciencia moderna no hace sino continuar con sus propios métodos lo que de un modo u otro es siempre objetivo de cualquier experiencia. Una experiencia sólo es válida en la medida en que se confirma; en este sentido su dignidad reposa por principio en su reproducibilidad. Pero esto significa que

por su propia esencia la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada. Esto vale desde luego para la experiencia cotidiana, y en tanta mayor medida para cualquier organización científica de la misma.

El que la teoría de la experiencia se refiera de una manera completamente teleológica a la adquisición de verdad que se alcanza en ella no es en consecuencia una parcialidad casual de la moderna teoría de la ciencia, sino que posee un fundamento en las cosas mismas.

En los últimos tiempos Edmund Husserl ha dedicado particular atención a esta cuestión, emprendiendo una y otra vez la tarea de ilustrar la parcialidad inherente a la idealización de la experiencia que subyace a las ciencias [6]. Con esta intención Husserl ofrece una genealogía de la experiencia que, como experiencia del mundo vital, antecede a su idealización por las ciencias. Sin embargo, el propio Husserl me parece también dominado por la parcialidad que critica; Husserl sigue proyectando el mundo idealizado de la experiencia científica exacta sobre la experiencia original del mundo en cuanto que hace de la percepción, como cosa externa y orientada a la mera corporalidad, el fundamento de toda experiencia ulterior. Cito literalmente: «Aun cuando unas veces atrae nuestro interés práctico o anímico en base a esta presencia sensible, otras se nos ofrece como algo utilizable, atractivo o repulsivo..., sin embargo, todo esto se funda en que es un sustrato con cualidades que se perciben de una manea simplemente sensible y a las cuales lleva siempre un camino de posible interpretación» [7]. El intento de Husserl de retroceder por la génesis del sentido al origen de la experiencia, y de superar así su idealización por la ciencia, tiene que combatir duramente con la dificultad de que la pura subjetividad trascendental del ego no está dada realmente como tal sino siempre en la idealización del lenguaje que es inherente siempre a toda adquisición de experiencia, y en la que opera la pertenencia del yo individual a una comunidad lingüística.

Y de hecho, si retrocedemos hasta los comienzos de la moderna teoría de la ciencia y de la lógica, el problema es justamente hasta qué punto es posible un empleo puro de nuestra razón, procediendo según principios metodológicos y por

6. Cf. por ejemplo la exposición en *Erfahrung und Urteil*, 1948, 42, y en su gran trabajo sobre la *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, en *Husserliana* VI, 48 s, 130 s.
7. *Husserliana* VI.

encima de cualquier prejuicio o actitud preconcebida, sobre todo de la «verbalista». El gran logro de Bacon en este terreno es que no se contentó con la tarea lógica inmanente de desarrollar la teoría de la experiencia como teoría de una inducción verdadera, sino que dio cauce a toda la dificultad moral y cuestionabilidad antropológica de este tipo de rendimiento de la experiencia. Su método de la inducción intenta superar la forma azarosa e irregular bajo la que se produce la experiencia cotidiana, y por supuesto ir más allá del empleo dialéctico de ésta. En este contexto, y de una manera que anuncia ya la nueva era de la investigación metódica, Bacon destruye la teoría de la inducción basada en la *enumeratio simplex*, representada todavía en la escolástica humanística. El concepto de la inducción implica la generalización sobre base de observaciones casuales, y pretende validez en tanto no aparezca alguna instancia contraria. A esta *anticipatio*, generalización prematura de la experiencia cotidiana, Bacon opondrá la *interpretatio naturae*, la explicación perita del verdadero ser de la naturaleza [8]. Esta deberá hacer posible un acceso gradual hacia las generalidades verdaderas y sostenibles que son las formas simples de la naturaleza a través de experimentos organizados metódicamente. Este método verdadero se caracteriza por el hecho de que en él el espíritu no está meramente confiado a sí mismo [9]. No le es dado volar como quisiera. Se ve obligado a ir ascendiendo *gradatim* desde lo particular hacia lo general, con el fin de ir adquiriendo una experiencia ordenada y capaz de evitar cualquier precipitación [10].

Bacon mismo da al método que preconiza el título de experimental [11]. Pero conviene recordar que en Bacon el término de experimento no se refiere siempre sólo a la organización técnica del investigador naturalista que aduce artificialmente y hace medibles determinados procesos bajo condiciones de aislamiento. Experimento es también y sobre todo una hábil dirección de nuestro espíritu que le impida abandonarse a generalizaciones prematuras enseñándole a ir alterando conscientemente los casos más lejanos y en apariencia menos relacionados, y de este modo ir accediendo gradual y continuamente hasta los axiomas por el camino de un procedimiento de exclusión [12].

8. F. Bacon, *Novum organon* I, 26 s (*Novum organum*, Buenos Aires 1949).
9. *Ibid.*, 20 s, 104.
10. *Ibid.*, 19 s.
11. *Ibid.* Cf. en particular la *distributio operis*.
12. *Ibid.*, 22, 28.

En líneas generales habrá que asentir a la crítica habitual a Bacon; ciertamente sus propuestas metodológicas defraudan. Son demasiado indeterminadas y generales, y no han producido mayores frutos en su aplicación a la investigación natural, como se ha mostrado con el tiempo. Es verdad que este adversario de las sutilezas dialécticas en vacío se queda a su vez dentro de la tradición metafísica y atado a las formas de argumentación dialéctica que él mismo combate. Su objetivo de vencer a la naturaleza obedeciéndole, su nueva actitud de recurrir a la naturaleza para dominarla, en suma, todo lo que le ha convertido en el paladín de la ciencia moderna, no deja de ser más que el lado programático de su obra, y su propia aportación a este programa es muy poco consistente. Su verdadera aportación consiste más bien en una investigación abarcante de los prejuicios que ocupan al espíritu humano y lo mantienen separado del verdadero conocimiento de las cosas, una investigación que lleva a cabo una especie de limpieza metódica del espíritu mismo y que es más una «disciplina» que una metodología. La conocida teoría baconiana de los «prejuicios» tiene el sentido de hacer simplemente posible un empleo metódico de la razón [13]. Y en esto resulta para nosotros singularmente interesante porque se expresan, aunque críticamente y con una intención excluyente, momentos de la vida de la experiencia que no están referidos teleológicamente al objetivo de la ciencia. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando entre los *idola tribus* Bacon menciona la tendencia del espíritu humano a retener en la memoria únicamente lo positivo y a olvidar las *instantiae negativae*. La fe en los oráculos, por ejemplo, se nutriría de este carácter olvidadizo de los hombres que se acuerdan de los vaticinios acertados y no tienen en cuanta los equivocados. Del mismo modo la relación del espíritu humano con las convenciones del lenguaje es a los ojos de Bacon una forma de extravío del conocimiento por formas convencionales vacías. Pertenece a los *idola fori*.

Los ejemplos mencionados muestran ya suficientemente que el aspecto teleológico que domina la cuestión en Bacon no es el único posible. Habría que preguntar también si en todos los sentidos es válido al predominio de lo positivo en el recuerdo y si en todos los sentidos debe tratarse críticamente la tendencia de la vida a olvidar lo negativo. Desde el Prometeo de Esquilo la esencia de la esperanza caracteriza tan evidentemente a la experiencia humana que, cara a su significado antropológico,

13. *Ibid.*, 38 s.

no hay más remedio que considerar parcial el principio de no dar validez más que al patrón teleológico de la producción cognoscitiva. Algo semejante se nos mostrará en relación con el significado del lenguaje que guía por anticipado a toda experiencia; y tan cierto como es el que muchos pseudoproblemas verbalistas pueden proceder del dominio de las convenciones lingüísticas, igualmente cierto es que el lenguaje es simultáneamente condición y guía positiva de la misma experiencia. Por otra parte también Husserl tiene en cuenta, como Bacon, más lo negativo que lo positivo en la esfera de la expresión lingüística.

En consecuencia a la hora de analizar el concepto de la experiencia no podremos dejarnos guiar por estos modelos, pues no deseamos limitarnos al aspecto teleológico que ha venido dominando hasta ahora el planteamiento del problema. Esto no quiere decir que bajo este aspecto no se haya comprendido correctamente un momento verdadero de la estructura de la experiencia. El que la experiencia es válida en tanto en cuanto no sea refutada por una nueva experiencia *(ubi non reperitur instantia contradictoria)* caracteriza evidentemente a la esencia general de la experiencia, con independencia de que se trate de su organización científica en sentido moderno o de la experiencia de la vida cotidiana tal como se ha venido realizando desde siempre.

Esta caracterización se corresponde perfectamente con el análisis *aristotélico* de la inducción en el apéndice a las *Analytica posteriora* [14]. De una manera muy semejante a la del primer capítulo de la *Metafísica*, Aristóteles describe aquí cómo acaba produciéndose experiencia, la unidad una de la experiencia, a partir de muchas percepciones diversas y reteniendo muchas cosas individuales. ¿Qué clase de unidad es ésta? Evidentemente se trata de la unidad de algo general. Sin enbargo, la generalidad de la experiencia no es todavía la generalidad de la ciencia; en Aristóteles adopta más bien una posición media, sorprendentemente indeterminada, entre las muchas percepciones individuales y la generalidad verdadera del concepto. La ciencia y la técnica tienen su comienzo en la generalidad del concepto. ¿Pero en qué consiste la generalidad de la experiencia y cómo pasa a la nueva generalidad del logos? Cuando nuestra experiencia nos enseña que un determinado medio curativo tiene un determinado efecto, esto significa que desde un conjunto de observaciones se ha detectado algo común, y es claro que la

14. An. Post. B. 19 (99b s).

verdadera cuestión médica, la cuestión científica, sólo se hace posible a partir de una observación garantizada de esta manera: sólo así puede llegar a plantearse la cuestión del logos. La ciencia sabe por qué, en virtud de qué razón tiene este medio su efecto curativo. La experiencia no es la ciencia misma, pero es su presupuesto necesario. A su vez tiene que estar ya asegurada, esto es, las observaciones individuales deben mostrar regularmente los mismos resultados. Sólo cuando se ha alcanzado ya la generalidad de la que se trata en la experiencia puede plantearse la pregunta por la razón y en consecuencia el planteamiento que conduce a la ciencia. Así, pues, repetimos nuestra pregunta: ¿qué clase de generalidad es ésta? Evidentemente tiene que ver con lo común e indiferenciado de muchas observaciones individuales. Sólo reteniendo éstas se hace posible una cierta capacidad de previsión.

Salta a la vista la escasa claridad que proyecta este tratamiento sobre la relación entre experimentar, retener, y la unidad de la experiencia que producirían ambas cosas. Evidentemente Aristóteles se apoya aquí en un razonamiento que en su tiempo debía revestir ya un cierto carácter de clásico. El testimonio más antiguo que nos ha llegado de él es de Anaxágoras; de él refiere Plutarco que lo que caracteriza al hombre frente a los animales se determinaría por *empeiría*, *mneme*, *sophía* y *tekhne*[15]. Un nexo parecido se muestra cuando Esquilo destaca en el *Prometeo* el papel de la *mneme*[16], y aunque en el mito del Protágoras platónico echemos de menos una acentuación correspondiente de la *mneme*, Platón[17] muestra igual que Aristóteles que esto es ya en su momento una teoría firme. La permanencia de percepciones importantes (μονή) es claramente el motivo intermedio a través del cual puede elevarse el saber de lo general sobre la experiencia de lo individual. En esto están cerca del hombre todos los animales que poseen *mneme* en este sentido, esto es, que tienen sentido del pasado y del tiempo. Haría falta una investigación pormenorizada para descubrir hasta qué punto podía ser ya operante el nexo entre retención (*mneme*) y lenguaje en esta temprana teoría de la experiencia cuyas huellas estamos rastreando. Pues es completamente claro que el aprendizaje de los nombres y del hablar acompaña a esta adquisición de conceptos generales, y Temistio ilustra

15. Plut. de fort. 3 p. 98 F = Diels, *Vorsokratiker*, Anasagoras B 21 b.
16. Aisch. Prom. 461.
17. Phaid. 96.

el análisis aristotélico de la inducción directamente con el ejemplo del aprender a hablar y de la formación de las palabras. En cualquier caso importa retener que la generalidad de la experiencia a que alude Aristóteles no es la generalidad del concepto ni la de la ciencia (El círculo de problemas al que nos remite esta teoría podría ser el de la idea sofística de la formación, pues en todos nuestros testimonios se detecta una conexión entre la caracterización del hombre de la que aquí se trata y la organización general de la naturaleza. Y es precisamente este motivo de la contraposición de hombre y animal el que constituyó el punto de partida natural del ideal de la formación sofística). La experiencia sólo se da de manera actual en las observaciones individuales. No se la sabe en una generalidad precedente. En esto justamente estriba la apertura básica de la experiencia hacia cualquier nueva experiencia; esto no sólo se refiere a la idea general de la corrección de los errores, sino que la experiencia está esencialmente referida a su continuada confirmación, y cuando ésta falta ella se convierte necesariamente en otra distinta *(ubi reperitur instantia contradictoria)*.

Aristóteles inventa una espléndida imagen para la lógica de este procedimiento. Las diversas observaciones que uno hace son comparadas con un ejército en fuga. También ellas son fugaces, no se quedan donde estaban. Pero cuando en esta fuga generalizada una determinada observación se ve confirmada en el marco de una experiencia repetida, entonces se detiene. Con ello se forma en este punto un primer foco fijo dentro de la fuga general. Si a éste se le empiezan a añadir otros, al final el ejército entero de fugitivos acaba deteniéndose y obedeciendo de nuevo a la unidad del mando. El dominio unitario del conjunto es aquí una imagen de la ciencia. Su función es demostrar que la ciencia, esto es, la verdad general, puede llegar a producirse a pesar de que no debe depender del azar de las observaciones, sino que debe tener verdadera validez general. ¿Y cómo podría seguirse esto de la casualidad de las observaciones?

La imagen es importante porque ilustra el momento decisivo de la esencia de la experiencia. Como toda imagen, cojea, pero esta cojera de las metáforas no es tanto una deficiencia como la otra cara del rendimiento abstractivo que llevan a cabo. La metáfora aristotélica del ejército en fuga cojea porque implica un presupuesto que no funciona. Parte de que antes de la fuga ha tenido que haber un momento de reposo. Y para lo que aquí se trata de reflejar, que es cómo surge el saber, esto

no es admisible. Sin embargo, precisamente a través de este defecto, se hace claro lo que tenía que ilustrar la metáfora en cuestión: que la experiencia tiene lugar como un acontecer del que nadie es dueño, que no está determinada por el peso propio de una u otra observación sino que en ella todo viene a ordenarse de una manera realmente impenetrable. La imagen retiene esa peculiar apertura en la que se adquiere la experiencia; la experiencia surge con esto o con lo otro, de repente, de improviso, y sin embargo no sin preparación, y vale hasta que aparezca otra experiencia nueva, determinante no sólo para esto o para aquello, sino para todo lo que sea del mismo tipo. Esta es la generalidad de la experiencia a través de la cual surge según Aristóteles la verdadera generalidad del concepto y la posibilidad de la ciencia. La imagen ilustra, pues, cómo la generalidad sin principios de la experiencia (la sucesión de las mismas) conduce sin embargo a la unidad de la ἀρχή (ἀρχή= «comando» y «principio»).

Sin embargo, cuando se piensa en la esencia de la experiencia sólo por referencia a la ciencia, como hace Aristóteles, se simplifica el proceso en el que se produce. La imagen aristotélica describe precisamente este proceso, pero lo hace bajo presupuestos simplificadores que no se sostienen bajo la forma como aparecen aquí. ¡Como si la «típica» de la experiencia se ofreciera por sí misma, sin contradicciones! Aristóteles asume como dado de antemano ese momento común que queda en reposo en medio de la fuga de las observaciones y se configura como general; la generalidad del concepto es para él un prius ontológico. Lo que le interesa a Aristóteles en la experiencia es únicamente su aportación a la formación de los conceptos.

Y cuando se considera la experiencia sólo por referencia a su resultado se pasa por encima del verdadero proceso de la experiencia; pues éste es esencialmente negativo. No se lo puede describir simplemente como la formación, sin rupturas, de generalidades típicas. Esta formación ocurre más bien porque generalizaciones falsas son constantemente refutadas por la experiencia, y cosas tenidas por típicas han de ser destipificadas. Esto tiene su reflejo lingüístico en el hecho de que hablamos de experiencia en un doble sentido, por una parte como las experiencias que se integran en nuestras expectativas y las confirman, por la otra como la experiencia que se «hace». Esta, la verdadera experiencia, es siempre negativa. Cuando hacemos una experiencia con un objeto esto quiere decir que hasta ahora no habíamos visto correctamente las cosas y que es ahora cuando por fin nos damos cuenta de cómo son. La

negatividad de la experiencia posee en consecuencia un particular sentido productivo. No es simplemente un engaño que se vuelve visible y en consecuencia una corrección, sino que lo que se adquiere es un saber abarcante. En consecuencia el objeto con el que se hace una experiencia no puede ser uno cualquiera sino que tiene que ser tal que con él pueda accederse a un mejor saber, no sólo sobre él sino también sobre aquello que antes se creía saber, esto es, sobre una generalidad. La negación, en virtud de la cual la experiencia logra esto, es una negación determinada. A esta forma de la experiencia le damos el nombre de *dialéctica*.

Para el momento dialéctico de la experiencia nuestro testigo más importante ya no es Aristóteles sino Hegel. En él es donde el momento de la historicidad obtiene su pleno derecho. Hegel piensa la experiencia como la realización del escepticismo. Ya hemos visto que la experiencia que uno hace trasforma el conjunto de su saber. En sentido estricto no es posible «hacer» dos veces la misma experiencia. Es verdad que forma parte de la experiencia el que se esté confirmando continuamente. De hecho sólo se la adquiere por la reiteración. Pero como experiencia repetida y confirmada ya no se la «hace» de nuevo.

Cuando se ha hecho una experiencia quiere decir que se la posee. Desde ese momento lo que antes era inesperado es ahora previsto. Una misma cosa no puede volver a convertirse para uno en experiencia nueva. Sólo un nuevo hecho inesperado puede proporcionar al que posee experiencia una nueva experiencia. De este modo la conciencia que experimenta se invierte: se vuelve sobre sí misma. El que experimenta se hace consciente de su experiencia, se ha vuelto un experto: ha ganado un nuevo horizonte dentro del cual algo puede convertirse para él en experiencia.

Este es el punto en el que Hegel nos resulta un testigo importante. En la *Fenomenología del Espíritu* Hegel ha mostrado cómo hace sus experiencias la conciencia que quiere adquirir certeza de sí misma. Para la conciencia su objeto es el en-sí, pero lo que es en-sí sólo puede ser sabido tal como se representa para la conciencia que experimenta. De este modo la conciencia que experimenta hace precisamente esta experiencia: el en-sí del objeto es en-sí «para nosotros» [18].

Hegel analiza aquí el concepto de la experiencia; un análisis que ha atraído particularmente la atención de Heidegger,

18. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie*, ed. Hoffmeister, Einleitung, 73.

en el que desencadenó simultáneamente una actitud de atracción y repulsa [19]. Hegel dice:

> El movimiento dialéctico que realiza la conciencia consigo misma, tanto en su saber como en su objeto, *en la medida en que para ella el nuevo objeto verdadero surge* precisamente de ahí, es en realidad lo que llamamos *experiencia.*

Acordándonos de lo que hemos establecido antes, habremos de preguntarnos a qué se refiere Hegel, ya que es evidente que en este párrafo pretende haber enunciado algo sobre la esencia general de la experiencia. Creo que Heidegger apunta con razón que en este texto Hegel no interpreta la experiencia dialécticamente, sino que, a la inversa, piensa lo dialéctico desde la esencia de la experiencia [20]. Para Hegel la experiencia tiene la estructura de una inversión de la conciencia y es por eso movimiento dialéctico. Es verdad que Hegel hace como si lo que acostumbra a entenderse como experiencia fuera algo distinto, en cuanto que en general «hacemos la experiencia de la falsedad de este primer concepto en un nuevo objeto» (pero no de manera que se altere el objeto mismo). Sin embargo, la diferencia es sólo aparente. En realidad la conciencia filosófica comprende lo que verdaderamente hace la conciencia que experimenta cuando avanza de lo uno a lo otro: se da la vuelta. Hegel afirma, pues, que la verdadera esencia de la experiencia es esta inversión.

De hecho, y como ya hemos visto, la experiencia es en primer lugar siempre experiencia de algo que se queda en nada: de que algo no es como habíamos supuesto. Cara a la experiencia que se hace luego con otro objeto se alteran las dos cosas, nuestro saber y su objeto. Ahora sabemos otra cosa y sabemos mejor, y esto quiere decir que el objeto mismo «no se sostiene». El nuevo objeto contiene la verdad sobre el anterior.

Lo que Hegel describe de esta manera como experiencia es la experiencia que hace la conciencia consigo misma:

> El principio de la experiencia contiene la determinación infinitamente importante de que para la adopción y presunción de verdad de un contenido el hombre mismo tiene que estar *en ello,* o más precisamente, que tiene que encontrar este contenido unido y en unidad con la *certeza de sí mismo* [21].

19. M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Holzwege*, 105-192.
20. *Holswege*, 169.
21. *Enzyklopädie*, § 7.

El concepto de la experiencia quiere decir precisamente esto, que se llega a producir esta unidad consigo mismo. Esta es la inversión que acaece a la experiencia, que se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro. Ya se realice el camino de la experiencia como un extenderse por la multiplicidad de los contenidos, ya como el surgir de formas siempre nuevas del espíritu, cuya necesidad comprende la ciencia filosófica, en cualquier caso de lo que se trata es de una inversión de la conciencia. La descripción dialéctica de la experiencia por Hegel tiene desde luego su parte de acierto.

Por supuesto que para Hegel el camino de la experiencia de la conciencia tiene que conducir necesariamente a un saberse a sí mismo que ya no tenga nada distinto ni extraño fuera de sí. Para él la consumación de la experiencia es la «ciencia» [22], la certeza de sí mismo en el saber. El patrón bajo el que piensa la experiencia es, por lo tanto, el del saberse. Por eso la dialéctica de la experiencia tiene que acabar en la superación de toda experiencia que se alcanza en el saber absoluto, esto es, en la consumada identidad de conciencia y objeto. Desde esto podremos comprender por qué no hace justicia a la conciencia hermenéutica la aplicación que hace Hegel de sus conceptos a la historia cuando considera que ésta está concebida en la autoconciencia absoluta de la filosofía. La esencia de la experiencia es pensada aquí desde el principio desde algo en lo que la experiencia está ya superada. Pues la experiencia misma no puede ser ciencia. Está en una oposición no neutralizable con el saber y con aquella forma de enseñanza que fluye de un saber general teórico o técnico.

La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es *a través de* experiencias, sino también alguien que está abierto *a* nuevas experiencias. La consumación de su experiencia, el ser consumado de aquél a quien llamamos experimentado, no consiste en ser alguien que lo sabe ya todo, y que de todo sabe más que nadie. Por el contrario, el hombre experimen-

22. El término alemán para ciencia, *Wissenschaft*, es un nombre abstracto cuya trascripción más literal sería «la institución del saber y el conjunto de lo sabido». Hegel hace un uso diferenciado de este término, recurriendo a su estricta literalidad, y por eso denuncia la identificación de las disciplinas que nosotros llamamos «ciencias» con la *Wissen-schaft*, recabando este término sólo para la filosofía, única que realizaría el saber como totalidad, y que por lo tanto tendría derecho a servirse de este abstracto de «wissen», «saber» (N. del T.).

tado es siempre el más radicalmente no dogmático, que precisamente porque ha hecho tantas experiencias y ha aprendido de tanta experiencia está particularmente capacitado para volver a hacer experiencias y aprender de ellas. La dialéctica de la experiencia tiene su propia consumación no en un saber concluyente, sino en esa apertura a la experiencia que es puesta en funcionamiento por la experiencia misma.

Pero con esto, el concepto de la experiencia de que se trata ahora adquiere un momento cualitativamente nuevo. No se refiere sólo a la experiencia en el sentido de lo que ésta enseña sobre tal o cual cosa. Se refiere a la experiencia en su conjunto. Esta es la experiencia que constantemente tiene que ser adquirida y que a nadie le puede ser ahorrada. La experiencia es aquí algo que forma parte de la esencia histórica del hombre. Aún tratándose del objetivo limitado de una preocupación educadora como la de los padres por sus hijos, la de ahorrar a los demás determinadas experiencias; lo que la experiencia es en su conjunto, es algo que no puede ser ahorrado a nadie. En este sentido la experiencia presupone necesariamente que se defrauden muchas expectativas, pues sólo se adquiere a través de decepciones. Entender que la experiencia es, sobre todo, dolorosa y desagradable no es tampoco una manera de cargar las tintas, sino que se justifican bastante inmediatamente si se atiende a su esencia. Ya Bacon era consciente de que sólo a través de instancias negativas se accede a una nueva experiencia. Toda experiencia que merezca este nombre se ha cruzado en el camino de alguna expectativa. El ser histórico del hombre contiene así como momento esencial una negatividad fundamental que aparece en esta referencia esencial de experiencia y buen juicio.

Este buen juicio es algo más que conocimiento de este o aquel estado de cosas. Contiene siempre un retornar desde la posición que uno había adoptado por ceguera. En este sentido implica siempre un momento de autoconocimiento y representa un aspecto necesario de lo que llamábamos experiencia en sentido auténtico. También el buen juicio sobre algo es algo a lo que se accede. También esto es al final una determinación del propio ser humano: ser perspicaz y apreciador certero.

Si quisiéramos aducir también algún testimonio para este tercer momento de la esencia de la experiencia, el más indicado sería seguramente Esquilo, que encontró la fórmula, o mejor dicho la reconoció en su significado metafísico, con la que expresar la historicidad interna de la experiencia: aprender del padecer (πάθει μάθος). Esta fórmula no sólo significa que nos

hacemos sabios a través del daño y que sólo en el engaño y en la decepción llegamos a conocer más adecuadamente las cosas; bajo esta interpretación la fórmula sería algo más [23]. Se refiere a la razón por la que esto es así. Lo que el hombre aprenderá por el dolor no es ésto o aquello, sino la percepción de los límites del ser hombre, la comprensión de que las barreras que nos separan de lo divino no se pueden superar. En último extremo es un conocimiento religioso, aquél que se sitúa en el origen de la tragedia griega.

La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquél que es consciente de esta limitación, aquél que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. En él llega a su plenitud el valor de verdad de la experiencia. Si en cada fase del proceso de la experiencia lo característico es que el que experimenta adquiere una nueva apertura para nuevas experiencias, esto valdrá tanto más para la idea de una experiencia consumada. En ella la experiencia no tiene su fin, ni se ha accedido a la forma suprema del saber (Hegel), sino que en ella es donde en verdad la experiencia está presente por entero y en el sentido más auténtico. En ella accede al límite absoluto todo dogmatismo nacido de la dominante posesión por el deseo de que es víctima del ánimo humano. La experiencia enseña a reconocer lo que es real. Conocer lo que es, es pues, el auténtico resultado de toda experiencia y de todo querer saber en general. Pero lo que es no es en este caso esto o aquello, sino «lo que ya no puede ser revocado» (Ranke).

La verdadera experiencia es aquélla en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora.

23. H. Dörrie, en un documentado estudio, *Leid und Erfahrung*: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz 5 (1956), busca el origen de la rima πάθος μάθος en el refranero. Presume que el sentido original del refrán sería que sólo el idiota necesita sufrir para hacerse listo, ya que el listo prevería por sí mismo. El giro esquileo del término hacia lo religioso representaría un aspecto posterior. Sin embargo la idea resulta poco convincente si se piensa que el propio mito que toma Esquilo habla de la escasa visión del género humano, no de la de idiotas aislados. Además la limitación de la previsión humana es una experiencia tan temprana y tan humana, tan estrechamente vinculada con la experiencia general del dolor por los hombres, que es difícil creer que esta idea hubiera permanecido oculta en un refrán inocuo hasta que Esquilo la descubrió.

Es entonces cuando se desvela como pura ficción la idea de que se puede dar marcha atrás a todo, de que siempre hay tiempo para todo y de que de un modo u otro todo acaba retornando. El que está y actúa en la historia hace constantemente la experiencia de que nada retorna. Reconocer lo que es no quiere decir aquí conocer lo que hay en un momento, sino percibir los límites dentro de los cuales hay todavía posibilidad de futuro para las expectativas y los planes; o más fundamentalmente, que toda expectativa y toda planificación de los seres finitos es a su vez finita y limitada. La verdadera experiencia es así experiencia de la propia historicidad. Con ello la explicación del concepto de experiencia alcanza un resultado que será particularmente fecundo para nuestra pregunta por el modo de ser de la conciencia de la historia efectual. Como auténtica forma de la experiencia tendrá que reflejar la estructura general de ésta. Por eso tendremos que buscar en la *experiencia hermenéutica* los momentos que hemos distinguido antes en el análisis de la experiencia.

La experiencia hermenéutica tiene que ver con la *tradición.* Es ésta la que tiene que acceder a la experiencia. Sin embargo, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú. El tú no es objeto sino que se comporta respecto a objetos. Pero esto no debe malinterpretarse como si en la tradición lo que en ella accede a la experiencia se comprendiese como la opinión de otro que es a su vez un tú. Por el contrario, estamos convencidos de que la comprensión de la tradición no entiende el texto trasmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, al yo y al tú. Al mismo tiempo el comportamiento respecto al tú y el sentido de la experiencia que en él tiene lugar deben poder servir al análisis de la experiencia hermenéutica; pues también la tradición es un verdadero compañero de comunicación, al que estamos vinculados como lo está el yo al tú.

Es claro que *la experiencia del tú* tiene que ser algo específico por el hecho de que el tú no es un objeto sino que él mismo se comporta respecto a uno. En este sentido los momentos estructurales de la experiencia que hemos destacado antes tendrán que verse modificados. En la medida en que en este caso el objeto de la experiencia tiene él mismo carácter de persona, esta experiencia es un fenómeno moral, y lo es también el saber adquirido en esta experiencia, la comprensión del otro. Por eso perseguiremos ahora esta modificación, que afecta a la

estructura de la experiencia cuando es experiencia del tú y cuando es experiencia hermenéutica.

Existe una experiencia del tú que, observando el comportamiento de los otros hombres, detecta elementos típicos, y que gracias a esta experiencia adquiere capacidad de previsión sobre el otro. Esto es lo que podríamos llamar conocimiento de gentes. Comprendemos al otro de la misma manera que comprendemos cualquier proceso típico dentro de nuestro campo de experiencia, esto es, podemos contar con él. Su comportamiento nos sirve como medio para nuestros fines, como lo haría cualquier otro medio. Moralmente hablando este comportamiento hacia el tú significa la pura referencia a sí mismo y repugna a la determinación moral del hombre. Por ejemplo, es sabido que una de las formas que da Kant al imperativo categórico es que no se debe emplear jamás al otro como medio sino que se lo debe reconocer como fin en sí.

Aplicando al problema hermenéutico la forma de comportamiento respecto al tú y de comprensión del tú que representa este conocimiento de gentes, hallamos como correlato de ello la fe ingenua en el método y en la objetividad que éste proporciona. El que comprende la tradición de esta manera la convierte en objeto, y esto significa que se enfrenta con ella libremente, sin verse afectado, y que adquiere certeza respecto a su contenido desconectando metódicamente todos los momentos subjetivos de su referencia a ella. Ya hemos visto cómo de este modo se absuelve a sí mismo de la pervivencia de la tradición dentro de la cual posee él mismo su realidad histórica. Este es el método de las ciencias sociales correspondientes a la idea metodológica del XVIII y su formulación programática por Hume, en realidad un cliché sacado de la metodología natural-científica. Claro que lo que se toma del procedimiento efectivo de las ciencias del espíritu no es en este caso más que un aspecto parcial, y aún éste reducido esquemáticamente en cuanto que sólo se reconoce en el comportamiento humano lo típico y regular. La esencia de la experiencia hermenéutica queda así nivelada de la misma manera que tuvimos ocasión de percibir en la interpretación teleológica del concepto de la inducción desde Aristóteles.

Una manera distinta de experimentar y comprender al tú consiste en que éste es reconocido como persona, pero que a pesar de incluir a la persona en la experiencia del tú, la comprensión de éste sigue siendo un modo de la referencia a sí mismo. Esta autorreferencia procede de la apariencia dialéctica que lleva consigo la dialéctica de la relación entre el yo y

el tú. La relación entre el yo y el tú no es inmediata sino reflexiva. A toda pretensión se le opone una contrapretensión. Así surge la posibilidad de que cada parte de la relación se salte reflexivamente a la otra. El uno mantiene la pretensión de conocer por sí mismo la pretensión del otro e incluso de comprenderla mejor que él mismo. Con ello el tú pierde la inmediatez con que orienta sus pretensiones hacia uno. Es comprendido, pero en el sentido de que es anticipado y aprehendido reflexivamente desde la posición del otro. En la medida en que se trata de una relación recíproca, constituye la realidad de la relación entre el yo y el tú. La historicidad interna de todas las relaciones vitales entre los hombres consiste en que constantemente se está luchando por el reconocimiento recíproco. Este puede adoptar muy diversos grados de tensión, hasta llegar incluso al completo dominio de un yo por el otro yo. Pero incluso las formas más extensas de dominio y servidumbre son una auténtica relación dialéctica y poseen la estructura elaborada por Hegel [24].

La experiencia del tú que se adquiere así es objetivamente más adecuada que el conocimiento de gentes, que sólo pretende poder calcular sobre ellos. Es una pura ilusión ver en el otro un instrumento completamente dominable y manejable. Incluso en el siervo hay una voluntad de poder que se vuelve contra el señor, como acertadamente ha expresado Nietzsche [25]. Sin embargo, esta dialéctica de la reciprocidad que domina toda relación entre el yo y el tú permanece necesariamente oculta para la conciencia del individuo. El siervo que tiraniza al señor con su misma servidumbre no cree en modo alguno que en esto se busca a sí mismo. Es más, la propia autoconciencia consiste justamente en sustraerse a la dialéctica de esta reciprocidad, salirse reflexivamente de esta relación con el otro y hacerse así inasequible para él. Cuando se comprende al otro y se pretende conocerle se le sustrae en realidad toda la legitimación de sus propias pretensiones. En particular esto es válido para la dialéctica de la asistencia social, que penetra todas las relaciones interhumanas como una forma reflexiva del impulso hacia el dominio. La pretensión de comprender al otro anticipándosele cumple la función de mantener en realidad a distancia la pretensión del otro. Esto es bien conocido,

24. Cf. el espléndido análisis de esta dialéctica de la reflexión del yo y el tú en K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, así como mi recensión en Logos XVIII (1929).

25. *Also sprach Zarathustra* II (Von der Selbstüberwindung).

por ejemplo, en la relación educativa, una forma autoritaria de la asistencia social. La dialéctica de la relación entre el yo y el tú se agudiza aún más en estas formas reflexivas.

En el terreno hermenéutico el correlato de esta experiencia del tú es lo que acostumbra a llamarse la *conciencia histórica*. La conciencia histórica tiene noticia de la alteridad del otro y de la alteridad del pasado, igual que la comprensión del tú tiene noticia del carácter personal de éste. En lo otro del pasado no busca casos de una regularidad general, sino algo históricamente único. Pero en la medida en que en este reconocimiento pretende elevarse por entero por encima de su propio condicionamiento, queda aprisionado en la apariencia dialéctica, pues lo que realmente busca es hacerse señor del pasado. Esto no tiene por qué vincularse tan sólo a la pretensión especulativa de una filosofía de la historia universal; puede aparecer también como el ideal de una ilustración consumada que marque el camino a la experiencia de las ciencias históricas, como vimos por ejemplo en Dilthey. Hemos desvelado la apariencia dialéctica que produce la conciencia histórica, y que es el correlato de la apariencia dialéctica de la experiencia consumada en el saber, cuando en nuestro análisis de la conciencia hermenéutica hemos descubierto que el ideal de la ilustración histórica es algo irrealizable. El que se cree seguro en su falta de prejuicios porque se apoya en la objetividad de su procedimiento y niega su propio condicionamiento histórico, experimenta el poder de los prejuicios que le dominan incontroladamente como una *vis a tergo*. El que no quiere hacerse cargo de los juicios que le dominan acaba considerando erróneamente lo que se muestra bajo ellos. Es como en la relación entre el yo y el tú: el que se sale reflexivamente de la reciprocidad de esta relación la altera y destruye su vinculatividad moral. *De la misma manera el que se sale reflexivamente de la relación vital con la tradición destruye el verdadero sentido de ésta*. La conciencia histórica que quiere comprender la tradición no puede abandonarse a la forma metódico-crítica de trabajo con que se acerca a las fuentes, como si ella fuese suficiente para prevenir la contaminación con sus propios juicios y prejuicios. Verdaderamente tiene que pensar también la propia historicidad. Estar en la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible, como ya habíamos formulado.

Este conocimiento y reconocimiento es el que constituye la tercera y más elevada manera de experiencia hermenéutica: la apertura a la tradición que posee *la conciencia de la historia efectual*. También ella tiene un auténtico correlato en la expe-

riencia del tú. En el comportamiento de los hombres entre sí lo que importa es, como ya vimos, experimentar al tú realmente como un tú, esto es, no pasar por alto su pretensión y dejarse hablar por él. Para esto es necesario estar abierto. Sin embargo, en último extremo esta apertura sólo se da para aquél por quien uno quiere dejarse hablar, o mejor dicho, el que se hace decir algo está fundamentalmente abierto. Si no existe esta mutua apertura tampoco hay verdadero vínculo humano. Pertenecerse unos a otros quiere decir siempre al mismo tiempo oírse unos a otros. Cuando dos se comprenden, esto no quiere decir que el uno «comprenda» al otro, esto es, que lo abarque. E igualmente «escuchar al otro» no significa simplemente realizar a ciegas lo que quiera el otro. Al que es así se le llama sumiso. La apertura hacia el otro implica, pues, el reconocimiento de que debo estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a hacer valer contra mí.

He aquí el correlato de la experiencia hermenéutica. Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones, y no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el de que ella tiene algo que decir. También esto requiere una forma fundamental de apertura. El que está abierto a la tradición de esta manera se da cuenta de que la conciencia histórica no está realmente abierta, sino que cuando lee sus textos «históricamente» ha nivelado previa y fundamentalmente toda la tradición, y los patrones de su propio saber no podrán ser nunca puestos en cuestión por ella. Me gustaría recordar en este punto la forma ingenuamente comparativa como suele moverse casi siempre el comportamiento histórico. El fragmento 25 del *Lyceum* de Friedrich Schlegel dice:

> Los dos postulados fundamentales de la llamada crítica histórica son el postulado del término medio y el axioma de la habitualidad. Postulado del término medio: todo lo que es verdaderamente grande, bueno y bello es inverosímil, pues es extraordinario y por lo tanto, cuando menos, sospechoso. Axioma de la habitualidad: las cosas tienen que haber sido siempre tal y como son entre nosotros y a nuestro alrededor, porque es lo más natural.

Por el contrario, la conciencia de la historia efectual va más allá de la ingenuidad de este comparar e igualar, dejando que la tradición se convierta en experiencia y manteniéndose abierta a la pretensión de verdad que le sale al encuentro desde ella. La conciencia hermenéutica tiene su consumación no en su certidumbre metodológica sobre sí misma, sino en la apertura a la experiencia que caracteriza al hombre experimentado frente

al dogmático. Es esto lo que caracteriza a la conciencia de la historia efectual, como podremos apreciar más detalladamente desde el concepto de la experiencia.

3. La primacía hermenéutica de la pregunta

a) *El modelo de la dialéctica platónica*

Con esto se nos ha perfilado el camino que debe seguir la investigación: deberemos preguntarnos por la *estructura lógica de la apertura* que caracteriza a la conciencia hermenéutica, recordando el significado que convenía al concepto de la *pregunta* en el análisis de la situación hermenéutica. Es claro que en toda experiencia está presupuesta la estructura de la pregunta. No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así. La apertura que caracteriza a la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura del «así o de otro modo». Tiene la estructura de la pregunta. E igual que la negatividad dialéctica de la experiencia hallaba su perfección en una experiencia consumada en la que nos hacíamos enteramente conscientes de nuestra finitud y limitación, también la forma lógica de la pregunta y la negatividad que le es inherente encuentran su consumación en una negatividad radical: en el saber que no se sabe. Es la famosa *docta ignorantia* socrática que descubre la verdadera superioridad de la pregunta en la negatividad extrema de la aporía. Tendremos, pues, que profundizar en la *esencia de la pregunta* si queremos aclarar en qué consiste la peculiaridad de la realización de la experiencia hermenéutica.

Es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido. Sentido quiere decir, sin embargo, sentido de una orientación. El sentido de la pregunta es simultáneamente la única dirección que puede adoptar la respuesta si quiere ser adecuada, con sentido. Con la pregunta lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva. El que surja una pregunta supone siempre introducir una cierta ruptura en el ser de lo preguntado. El logos que desarrolla este ser quebrantado es en esta medida siempre ya respuesta, y sólo tiene sentido en el sentido de la pregunta.

Uno de los más importantes descubrimientos que aporta la presentación de Sócrates por Platón es que, contrariamente

a la opinión dominante, preguntar es más difícil que contestar. Cuando el compañero del diálogo socrático intenta dar la vuelta a la situación con el fin de desplazar las respuestas a las molestas preguntas de Sócrates, y lo hace adoptando a su vez la posición supuestamente ventajosa del que pregunta, es entonces cuando fracasa más estrepitosamente [26]. Por detrás de este motivo comediográfico de los diálogos platónicos no es difícil descubrir la distinción crítica entre habla auténtica y habla inauténtica. El que en el hablar sólo busca tener razón, no darse cuenta de cómo son las cosas, considerará lógicamente que es más fácil preguntar que dar respuesta, entre otras sas porque no se corre el peligro de dejar a deber una respuesta a alguna pregunta. Sin embargo, el fracaso del que se pone a preguntar con esta intención viene a demostrar que el que está seguro de saberlo todo no puede preguntar nada. Para poder preguntar hay que querer saber, esto es, saber que no se sabe. Y en el intercambio cuasicómico de preguntas y respuestas, de saber y no saber que muestra Platón, se puede reconocer que para todo conocimiento y discurso que quiera conocer el contenido de las cosas *la pregunta va por delante*. Una conversación que quiera llegar a explicar una cosa tiene que empezar por quebrantar esta cosa a través de una pregunta.

Esta es la razón por la que la dialéctica se realiza en preguntas y respuestas, y por la que todo saber pasa por la pregunta. Preguntar quiere decir abrir. La apertura de lo preguntado consiste en que no está fijada la respuesta. Lo preguntado queda en el aire respecto a cualquier sentencia decisoria y confirmatoria. El sentido del preguntar consiste precisamente en dejar al descubierto la cuestionabilidad de lo que se pregunta. Se trata de ponerlo en suspenso de manera que se equilibren el pro y el contra. El sentido de cualquier pregunta sólo se realiza en el paso por esta situación de suspensión, en la que se convierte en pregunta abierta. La verdadera pregunta requiere esta apertura, y cuando falta no es en el fondo más que una pregunta aparente que no tiene el sentido real de la pregunta. Algo de esto es lo que ocurre, por ejemplo, en las preguntas pedagógicas, cuya especial dificultad y paradoja consiste en que en ellas no hay alguien que pregunte realmente. Lo mismo ocurre en la pregunta retórica, en la que no sólo no hay quien pregunte, sino que ni siquiera hay nada realmente preguntado.

26. Cf. por ejemplo la polémica sobre la forma de hablar en Prot. 335 s.

Sin embargo, la apertura de la pregunta también tiene sus límites. En ella está contenida una delimitación implicada por el horizonte de la pregunta. Una pregunta sin horizonte es una pregunta en vacío. Sólo hay pregunta cuando la fluida indeterminación de la dirección a la que apunta se convierte en la determinación en un «así o así»: dicho de otro modo, la pregunta tiene que ser *planteada*. El planteamiento de una pregunta implica la apertura pero también su limitación. Implica una fijación expresa de los presupuestos que están en pie y desde los cuales se muestra la cantidad de duda que queda abierta. Por eso el planteamiento de una pregunta puede ser a su vez correcto o falso, según que llegue o no al terreno de lo verdaderamente abierto. Decimos que una pregunta está mal planteada cuando no alcanza lo abierto sino que lo desplaza manteniendo falsos presupuestos. En su condición de pregunta muestra una aparente apertura y susceptibilidad de decisión; pero cuando lo que se pregunta no está destacado con claridad, o al menos no lo está suficientemente, frente a los presupuestos que se mantienen en pie, no se llega realmente a lo abierto y en consecuencia no hay nada que decidir.

Esto se hace tanto más claro en aquellos casos en los que hablamos de preguntas sin sentido, tan frecuentes en la vida práctica. Una pregunta sin sentido no tiene posible respuesta porque sólo en apariencia conduce a esa situación abierta de suspensión en la que es posible tomar una decisión. No decimos que la pregunta sea falsa, sino que no tiene sentido, porque es verdad que en ella hay pregunta, esto es, hay una referencia a algo abierto, pero esto no se encuentra en la dirección iniciada por el planteamiento de la pregunta. «Sin sentido» quiere decir pérdida de orientación. La falta de sentido de una pregunta consiste en que no contiene una verdadera orientación de sentido y en que por eso no hace posible una respuesta. De la misma manera decimos que no tienen sentido afirmaciones que no son completamente falsas pero tampoco completamente correctas. También esto se determina desde su sentido, esto es, desde su relación con la pregunta: no se las puede llamar falsas porque se percibe en ellas algo de verdad, pero tampoco se las puede llamar correctas porque no responden a ninguna pregunta con sentido y en consecuencia no vienen a tener verdadero sentido si no se las desplaza a su verdadero lugar. Sentido es siempre orientación del sentido de una posible pregunta. El sentido de lo que es correcto tiene que responder a la orientación iniciada por una pregunta.

En la medida en que la pregunta se plantea como abierta comprende siempre lo juzgado tanto en el sí como en el no. En esto estriba la relación esencial entre preguntar y saber. Pues la esencia del saber no consiste sólo en juzgar correctamente sino en excluir lo incorrecto al mismo tiempo y por la misma razón. La decisión de una pregunta es el camino hacia el saber. Y esta decisión se toma porque predominan los argumentos a favor de una posibilidad y en contra de la otra; pero tampoco esto es el conocimiento completo. La cosa misma sólo llega a saberse cuando se resuelven las instancias contrarias y se penetra de lleno en la falsedad de los contraargumentos.

Esto nos es conocido sobre todo por la dialéctica medieval, que no sólo aducía el pro y el contra y a continuación la propia decisión, sino que al final colocaba en su sitio el conjunto de los argumentos. Esta forma de la dialéctica medieval no es una simple secuela del sistema docente de la *disputatio*, sino que a la inversa, ésta reposa sobre la conexión interna de ciencia y dialéctica, de respuesta y pregunta. Hay un conocido pasaje de la Metafísica aristotélica [27] que ha suscitado muchas discusiones y que se explica sin dificultad desde este nexo. Aristóteles dice en él que la dialéctica es la capacidad de investigar lo contrario, incluso con independencia del qué, y (de investigar) si para cosas contrarias puede existir una y la misma ciencia. En este punto aparece una característica general de la dialéctica (que se corresponde por entero con lo que encontramos en el *Parménides* de Platón) unida a un problema «lógico» muy especial que conocemos por la Tópica [28]. Pues parece en verdad una pregunta muy especial ésta de si es posible una misma ciencia para cosas opuestas. Se ha intentado descartar esta cuestión como glosa [29]. Pero en realidad la relación entre las dos preguntas se comprende muy bien si retenemos la primacía de la pregunta ante la respuesta, que sería lo que subyace al concepto del saber. Saber quiere decir siempre entrar al mismo tiempo en lo contrario. En esto consiste su superioridad frente al dejarse llevar por la opinión, en que sabe pensar las posibilidades como posibilidades. El saber es fundamentalmente dialéctico. Sólo puede poseer algún saber el que tiene preguntas, pero las preguntas comprenden siempre la oposición del sí y el no, del así y de otro modo. Sólo porque el saber es dialéctico en este sen-

27. M 4, 1078 b 25 s.
28. 105 b 23.
29. H. Maier, *Syllogistik des Aristoteles* II, 2, 168.

tido abarcante puede haber una «dialéctica» que tome explícitamente como objeto la oposición del sí y el no. En consecuencia la pregunta aparentemente demasiado especial de si es posible una misma ciencia para los opuestos contiene objetivamente la base de la posibilidad de la dialéctica en general.

La misma teoría aristotélica de la demostración y la conclusión, que por su tema es la degradación de la dialéctica a un momento subordinado del conocimiento, permite reconocer esta misma primacía de la pregunta, como han mostrado brillantemente las investigaciones de Ernst Kapp sobre la génesis de la silogística aristotélica[30]. En la primacía de la pregunta para la esencia del saber es donde se muestra de la manera más originaria el límite que impone al saber la idea del método, y que ha sido el punto de partida de todas nuestras reflexiones. No hay método que enseñe a preguntar, a ver qué es lo cuestionable. El ejemplo de Sócrates enseña que en esto todo depende de que se sepa que no se sabe. Por eso la dialéctica socrática, que conduce a este saber a través de su arte de desconcertar, crea los presupuestos que necesita el preguntar. Todo preguntar y todo querer saber presupone un saber que no se sabe, pero de manera tal que es un determinado no saber el que conduce a una determinada pregunta.

En sus inolvidables exposiciones Platón muestra en qué consiste la dificultad de saber qué es lo que no se sabe. Es el poder de la opinión, contra el cual resulta tan difícil llegar al reconocimiento de que no se sabe. Opinión es lo que reprime el preguntar. Le es inherente una particular tendencia expansionista; quisiera ser siempre opinión general, y la palabra que entre los griegos designaba a la opinión, *doxa*, significa al mismo tiempo la decisión alcanzada por la mayoría en la reunión del consejo. ¿Cómo es entonces posible llegar al no saber y al preguntar?

Para empezar importa tener en cuenta que a esto sólo se llega de la manera como a uno le llega una ocurrencia. Es verdad que de las ocurrencias se habla menos en relación con las preguntas que con las respuestas, por ejemplo, en la solución de acertijos, y con esto queremos destacar que no existe ningún camino metódico que lleve a la idea de la solución. Sin embargo, sabemos también que las ocurrencias no se improvisan por entero. También ellas presuponen una cierta orientación hacia un ámbito de lo abierto desde el que puede venir la ocurrencia, lo que significa que presuponen preguntas. La

30. Cf. sobre todo el artículo *Syllogistik*, en la RE.

verdadera esencia de la ocurrencia consiste quizá menos en que a uno se le ocurra algo parecido a la solución de un acertijo que en que a uno se le ocurra la pregunta que le empuje hacia lo abierto y haga así posible la respuesta. Toda ocurrencia tiene la estructura de la pregunta. Sin embargo, la ocurrencia de la pregunta es ya la irrupción en la extensión allanada de la opinión general. También de las preguntas decimos que se le ocurren a uno, que surgen o que se plantean, y no que nosotros las provocamos o las planteamos.

Ya hemos visto que, lógicamente hablando, la negatividad de la experiencia implica la pregunta. En realidad el impulso que representa aquello que no quiere integrarse en las opiniones preestablecidas es lo que nos mueve a hacer experiencias. Por eso también el preguntar es más un padecer que un hacer. La pregunta se impone; llega un momento en que ya no se la puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada.

Estas observaciones parecerían contradichas por el hecho de que en la dialéctica socrático-platónica el arte del preguntar se eleva a un dominio consciente. Sin embargo, también este arte es una cosa muy peculiar. Ya habíamos visto que está reservado a aquél que quiere saber, esto es, al que tiene ya preguntas. El arte del preguntar no es el arte de huir de la coerción de las opiniones; la libertad respecto a ella es más bien su presupuesto. Ni siquiera es un arte en el sentido en el que los griegos hablan de *tekhne*, no es un saber que se pueda enseñar y a través del cual uno pueda apoderarse del conocimiento de la verdad. El llamado excurso epistemológico de la séptima carta está más bien orientado precisamente en el sentido de destacar este arte peculiar de la dialéctica en su carácter único, frente a todo lo que se puede enseñar y aprender. El arte de la dialéctica no es el arte de ganar a todo el mundo en la argumentación. Por el contrario, es perfectamente posible que el que es perito en el arte dialéctico, esto es, en el arte de preguntar y buscar la verdad, aparezca a los ojos de sus auditores como el menos ducho en argumentar. La dialéctica como arte del preguntar sólo se manifiesta en que aquél que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando, y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica porque es el arte de llevar una auténtica conversación.

Para llevar una conversación es necesario en primer lugar que los interlocutores no argumenten en paralelo. Por eso tiene necesariamente la estructura de pregunta y respuesta. La pri-

mera condición del arte de la conversación es asegurarse de que el interlocutor sigue el paso de uno. Esto nos es bien conocido por las constantes respuestas afirmativas de los interlocutores del diálogo platónico. El lado positivo de esta monotonía es la consecuencia interna con la que prosigue en el diálogo el desarrollo del tema. Llevar una conversación quiere decir ponerse bajo la dirección del tema sobre el que se orientan los interlocutores. Requiere no aplastar al otro con argumentos sino sopesar realmente el peso objetivo de la opinión contraria. En esto es arte de ensayar [31]. Sin embargo, el arte de ensayar es el arte de preguntar; pues ya hemos visto que preguntar quiere decir poner al descubierto y poner en descubierto. Contra la firmeza de las opiniones, el preguntar pone en suspenso el asunto con todas sus posibilidades. El que posee el «arte» de preguntar es el que sabe defenderse de la represión del preguntar por la opinión dominante. El que posee este arte será el primero que busque todo lo que pueda hablar en favor de una opinión. Pues la dialéctica consiste no en el intento de buscar el punto débil de lo dicho, sino más bien en encontrar su verdadera fuerza. En consecuencia no se refiere a aquel arte de hablar y argumentar que es capaz de hacer fuerte una causa débil, sino al arte de pensar que es capaz de reforzar lo dicho desde la cosa misma.

A este arte de reforzar deben los diálogos platónicos su sorprendente actualidad. Pues en él lo dicho aparece siempre en las posibilidades extremas de su razón y de su verdad y rebasa toda contraargumentación que pretenda poner límites a la vigencia de su sentido. Evidentemente esto no es un mero dejar las cosas puestas ahí. Pues el que quiere conocer no puede contentarse con dejar el asunto en simples opiniones, esto es, no le está permitido distanciarse de las opiniones que están en cuestión. El hablante mismo es siempre el que se pone a hablar hasta que aparezca por fin la verdad de aquello de que se habla. La productividad mayéutica del diálogo socrático, su arte de comadrona de la palabra, se orienta desde luego a las personas que constituyen los compañeros de diálogo, pero también se limita a mantenerse en las opiniones que éstos exteriorizan y cuya consecuencia objetiva inmanente se desarrolla en el diálogo. Lo que sale en su verdad es el logos, que no

31. Aristóteles, 1004 b 25: ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστική. Resuena aquí la nueva idea del ser conducido que significa dialéctica en su sentido auténtico, en cuanto que ensayar e intentar una opinión proporciona a ésta la oportunidad de ganar la partida y pone así en juego la propia opinión previa.

es ni mío ni tuyo, y que por eso rebasa tan ampliamente la opinión subjetiva de los compañeros de diálogo que incluso el que lo conduce queda como el que no sabía. La dialéctica, como el arte de llevar una conversación, es al mismo tiempo el arte de mirar juntos en la unidad de una intención (συνορᾶν εἰς ἓν εἶδος), esto es, el arte de formar conceptos como elaboración de lo que se opinaba comúnmente. Lo que caracteriza a la conversación frente a la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación escrita es precisamente que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica frente a la tradición literaria. Por eso cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, esto es algo más que una metáfora, es un verdadero recuerdo de lo originario. El que la interpretación que lo logra se realice lingüísticamente no quiere decir que se vea desplazada a un medio extraño, sino al contrario, que se restablece una comunicación de sentido originaria. Lo trasmitido en forma literaria es así recuperado, desde el extrañamiento en el que se encontraba, al presente vivo del diálogo cuya realización originaria es siempre preguntar y responder.

Así podemos remitirnos a Platón cuando destacamos la relevancia que la referencia a la pregunta posee también para el fenómeno hermenéutico. Podemos hacerlo tanto más cuanto que en el mismo Platón se muestra ya el fenómeno hermenéutico en una cierta manera. Su crítica de lo escrito debiera valorarse desde el punto de vista de que en él aparece una conversión de la tradición poética y filosófica de Atenas en literatura. En los diálogos de Platón vemos cómo la «interpretación» de textos cultivada en los discursos sofísticos, sobre todo la de la literatura para fines didácticos, concita sobre sí la repulsa platónica. Vemos también cómo intenta Platón superar la debilidad de los *logoi*, sobre todo de los escritos, a través de su propia literatura dialogada. La forma literaria del diálogo devuelve lenguaje y concepto al movimiento originario de la conversación. Con ello la palabra se protege de cualquier abuso dogmático.

El carácter original de la conversación se muestra también en aquellas formas derivadas en las que la correlación de pregunta y respuesta queda oculta. La misma correspondencia epistolar representa un interesante fenómeno de transición: es una especie de conversación por escrito, que de algún modo distiende el movimiento del argumentar en paralelo y del po-

nerse de acuerdo. El arte epistolar consiste en no dejar que la palabra escrita degenere en tratado, sino en mantenerla abierta a la respuesta del corresponsal. Pero también consiste a la inversa en mantener y satisfacer correctamente la medida de validez definitiva que posee todo cuanto se dice por escrito. Pues la distancia temporal que separa el envío de una carta de la recepción de su respuesta no es sólo un hecho externo sino que acuña la forma de comunicación de la correspondencia esencialmente, como una forma especial de lo escrito. Es significativo que el acortamiento de los plazos postales no sólo no haya conducido a una intensificación de esta forma de comunicación, sino que por el contario haya favorecido la decadencia del arte de escribir cartas.

El carácter original de la conversación como mutua referencia de pregunta y respuesta se muestra incluso en un caso tan extremo como el que representa la dialáctica hegeliana en su condición de método filosófico. El desarrollo de la totalidad de la determinación del pensar que intenta la lógica hegeliana es también el intento de abarcar en el gran monólogo del «método» moderno la continuidad de sentido que se realiza particularmente cada vez en la conversación de los hablantes. Cuando Hegel se plantea la tarea de hacer fluidas y de dar alma a las determinaciones abstractas del pensar, esto significa refundir la lógica en la forma de realización del lenguaje, el concepto en la fuerza de sentido de la palabra que pregunta y responde; aún en su fracaso, un grandioso recuerdo de lo que era y es la dialéctica. La dialéctica hegeliana es un monólogo del pensar que intenta producir por adelantado lo que poco a poco va madurando en cada conversación auténtica.

b) *La lógica de pregunta y respuesta*

Volvemos, pues, a la comprobación de que también el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación y la estructura de pregunta y respuesta. El que un texto trasmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir para empezar que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación contiene en esta medida una referencia esencial constante a la pregunta que se le ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta. Pero esto ocurre, como ya hemos mostrado, cuando se gana el horizonte hermenéutico. Ahora estamos en condiciones de reconocer éste como el *horizonte del preguntar*, en el marco del cual se determina la orientación de sentido del texto.

Así pues, el que quiere comprender tiene que retroceder con sus preguntas más allá de lo dicho; tiene que entenderlo como respuesta a una pregunta para la cual es la respuesta. Retrocediendo así más acá de lo dicho se pregunta necesariamente *más allá* de ello. Un texto sólo es comprendido en su sentido cuando se ha ganado el horizonte del preguntar, que como tal contiene necesariamente también otras respuestas posibles. En esta medida el sentido de una frase es relativo a la pregunta para la que es respuesta, y esto significa que va necesariamente más allá de lo que se dice en ella. Como se muestra en esta reflexión, la lógica de las ciencias del espíritu es una lógica de la pregunta.

A pesar de Platón estamos muy poco preparados para ella. Quizá el único con el que podríamos enlazar para ello sería R. G. Collingwood. En una ingeniosa y acertada crítica a la escuela «realista» de Oxford, Collingwood desarrolla la idea de una «logic of question and answer», pero lamentablemente no llega a un desarrollo sistemático[32]. Reconoce con agudeza lo que le falta a la hermenéutica ingenua que subyace a la crítica filosófica habitual. En particular el procedimiento que encontró Collingwood en el sistema universitario inglés, la discusión de *statements*, tal vez un buen ejercicio de ingenio, ignora evidentemente la historicidad contenida en toda comprensión. Collingwood argumenta: en realidad un texto sólo se comprende cuando se ha comprendido la pregunta para la que es respuesta. Pero como esta pregunta sólo se gana desde el texto mismo, y la adecuación de la respuesta representa el presupuesto metódico para la reconstrucción de la pregunta, la crítica a esta respuesta aducida desde una posición cualquiera es puro pasatiempo. Es como en la comprensión de las obras de arte. Una obra de arte tampoco se comprende más que si se presupone su adecuación. También aquí hay que ganar primero la pregunta a la que responde si es que se la quiere compernder —como respuesta—. De hecho éste es un axioma de toda hermenéutica, que ya hemos tratado antes como «anticipación de la totalidad»[33].

32. Cf. la autobiografía de Collingwood, que a instancias mías se publicó en alemán bajo el título *Denken*, así como la tesis doctoral no publicada de J. Finkeldei, *Grund und Wesens des Fragens*, Heidelber 1954. Una actitud análoga toma ya Croce (que influyó sobre Collingwood), que en su *Logik* (ed. alemana, 135 s.) entiende toda definición como respuesta a una pregunta y por lo tanto «históricamente».

33. Cf. mi crítica a Guardini en *Kleine Schriften* II, 178-187, donde dice: «Toda crítica a la poesía es siempre autocrítica de la interpretación».

Pues bien, para Collingwood éste es el nervio de todo conocimiento histórico. El método histórico requiere la aplicación de la lógica de pregunta y respuesta a la tradición histórica. Los acontecimientos históricos sólo se comprenden cuando se reconstruye la pregunta a la que en cada caso quería responder la actuación histórica de las personas. Collingwood pone el ejemplo de la batalla de Trafalgar y del plan de Nelson que le subyacía. El ejemplo intenta mostrar que el curso de la batalla hace comprensible el verdadero plan de Nelson, porque éste tuvo pleno éxito en su ejecución. Por el contrario, el plan de su adversario no sería ya reconstruible a partir de los acontecimientos por la razón inversa, porque fracasó. La comprensión del curso de la batalla y la comprensión del plan que llevaba Nelson para su ejecución son en consecuencia un único proceso [34].

En realidad uno no se puede ocultar que en un caso como éste la lógica de pregunta y respuesta tiene que reconstruir dos preguntas distintas que encontrarán también dos respuestas distintas: la pregunta por el sentido en el curso de un gran acontecimiento, y la pregunta por el carácter planificado de este curso. Ambas preguntas sólo serán una en el caso de que una planificación humana estuviera realmente a la altura del curso de los acontecimientos. Sin embargo éste es un presupuesto que no podemos afirmar como principio metodológico ni en nuestra calidad de hombres que están en la historia ni frente a una tradición histórica en la que están en cuestión hombres como nosotros. Más cercano al asunto que llamamos historia es en cambio la famosa descripción de Tolstoi del consejo de guerra antes de la batalla, en el que todas las posibilidades estratégicas son calculadas aguda y concienzudamente, y todos los planes sopesados mientras el comandante mismo cabecea; pero la noche víspera del comienzo de la batalla el comandante hace la ronda por los puestos de fuera. Kutusow está más cerca de la auténtica realidad y de las fuerzas que la determinan que los estrategas del consejo. De este ejemplo debe extraerse la conclusión de principio de que el intérprete de la historia corre siempre el peligro de hipostasiar el nexo en el que reconoce un sentido como lo que tuvieron en la mente los hombres que actuaron y planearon realmente [35].

34. R. G. Collingwood, *Denken*, 70.
35. Atinadas observaciones sobre esto en E. Seeberg, *Zum Problem der pneumatischen Exegese*, en *Sellin-Festschrift*, 127 s.

Esto sólo sería legítimo desde los presupuestos de Hegel, en la medida en que la filosofía de la historia está iniciada en los planes del espíritu universal y puede desde este saber iniciado designar a unos pocos como individuos universal-históricos, en los cuales se daría una auténtica coincidencia entre sus ideas particulares y el sentido histórico universal de los acontecimientos. Sin embargo, de estos casos caracterizados por la coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo en la historia, no puede extraerse ningún principio hermenéutico para el conocimiento de ésta.

Frente a la tradición histórica la doctrina de Hegel no posee evidentemente más que una verdad particular. La infinita trama de motivaciones en que consiste la historia sólo raras veces, y en segmentos muy breves, alcanza la claridad del plan de un individuo único. Lo que Hegel entiende como caso excepcional reposa sobre el fondo general del malentendido existente entre la idea subjetiva de un individuo y el sentido del decurso total de la historia. En general, experimentamos el curso de las cosas como algo que nos obliga continuamente a alterar nuestros planes y expectativas. El que intenta mantener rígidamente sus planes acaba sintiendo con tanta más intensidad la impotencia de su razón. Son muy raros los momentos en que todo va «por sí mismo», en que los acontecimientos salen espontáneamente al encuentro de nuestros planes y deseos. Entonces sí que podemos decir que todo está trascurriendo conforme al plan. Pero aplicar esta experiencia al conjunto de la historia implica realizar una tremenda extrapolación que contradice estrictamente a nuestra experiencia de la historia.

El uso que hace Collingwood de la lógica de pregunta y respuesta en la teoría hermenéutica sólo se vuelve ambiguo en virtud de esta extrapolación. Nuestra comprensión de la tradición escrita no es, como tal, de aquéllas en las que sencillamente cabe presuponer una coincidencia entre el sentido que nosotros reconocemos y el sentido que tuvo presente el autor. Igual que el suceder de la historia no muestra en general la menor coincidencia con las imágenes subjetivas del que está y actúa en la historia, también las tendencias del sentido de un texto van en general mucho más allá de lo que el autor pudo tener presente. Sin embargo, la tarea de comprender se orienta en primer término al sentido del texto mismo.

Esto es claramente lo que Collingwood considera cuando discute que exista alguna diferencia entre la pregunta histórica y la pregunta filosófica para las que el texto es una respuesta. Frente a esto debemos retener que la pregunta que se trata de

reconstruir no concierne en principio a las vivencias intelectuales del autor sino realmente al sentido del texto mismo. En consecuencia, cuando se ha comprendido el sentido de una frase, esto es, se ha reconstruido la pregunta a la que responde realmente, tiene que ser posible preguntar a continuación por el que hace la pregunta y por su opinión, a la que por otra parte el texto podría dar una respuesta sólo aparente. Collingwood no tiene razón cuando por motivos de método considera absurdo distinguir la pregunta a la que el texto debe responder de la pregunta a la que realmente responde. Sólo tiene razón en la medida en que en general la comprensión de un texto no acostumbra a contener esta distinción, en la medida en que uno mismo se refiere a las cosas de las que habla el texto. Frente a esto la reconstrucción de las ideas del autor es una tarea completamente distinta.

Habrá que preguntarse cuáles son las condiciones bajo las que se plantea esta tarea. Pues es cierto que frente a la experiencia hermenéutica que comprende el sentido de un texto la reconstrucción de lo que el autor pensaba realmente es una tarea reducida. La tentación del historicismo consiste en ver en esta reducción la virtud de la cientificidad y considerar la comprensión como una especie de reconstrucción que reproduciría de algún modo la génesis del texto mismo. El historicismo sigue con esto el conocido ideal cognoscitivo del conocimiento de la naturaleza según el cual sólo comprendemos un proceso cuando estamos en condiciones de producirlo artificialmente.

Ya hemos visto antes hasta qué punto es dudosa la frase de Vico de que este ideal alcanza su cumplimiento más puro en la historia porque en ella el hombre vendría a encontrar su propia realidad humana e histórica. Nosotros por nuestra parte hemos destacado en cambio que todo historiador y todo filólogo tienen que contar por principio con la imposibilidad de cerrar el horizonte de sentido en el que se mueven cuando comprenden. La tradición histórica sólo puede entenderse cuando se incluye en el pensamiento el hecho de que el progreso de las cosas continúa determinándole a uno, y el filólogo que trata con textos poéticos y filosóficos sabe muy bien que éstos son inagotables. En ambos casos lo trasmitido muestra nuevos aspectos significativos en virtud de la continuación del acontecer. A través de su actualización en la comprensión los textos se integran en un auténtico acontecer, igual que los eventos en virtud de su propia continuación. Esto es lo que habíamos detectado en el marco de la experiencia hermenéutica como el momento de historia efectual. Toda actualización en

la comprensión puede entenderse a sí misma como una posibilidad histórica de lo comprendido. En la finitud histórica de nuestra existencia está el que seamos conscientes de que, después de nosotros, otros entenderán cada vez de manera distinta. Para nuestra experiencia hermenéutica es incuestionable que la obra misma es la que despliega su plenitud de sentido al paso que se va trasformando su comprensión; también es una sola la historia cuyo significado sigue autodeterminándose incesantemente. La reducción hermenéutica a la opinión del autor es tan inadecuada como la reducción de los acontecimientos históricos a la intención de los que actúan en ellos.

La reconstrucción de la pregunta a la que da respuesta un determinado texto no puede tomarse evidentemente como un producto puro de la metodología histórica. Lo que hay al principio es más bien la pregunta que el texto nos plantea a nosotros, nuestra propia afección por la palabra de la tradición, de modo que su comprensión implica siempre la tarea de la automediación histórica del presente con la tradición. Así pues, en realidad la relación entre pregunta y respuesta queda invertida. Lo trasmitido, cuando nos habla —el texto, la obra, una huella—, nos plantea una pregunta y sitúa por lo tanto nuestra opinión en el terreno de lo abierto. Para poder dar respuesta a esta pregunta que se nos plantea, nosotros, los interrogados, tenemos que empezar a nuestra vez a interrogar. Intentamos reconstruir la pregunta a la que lo trasmitido podría dar respuesta. Sin embargo, no podríamos hacerlo si no superamos con nuestras preguntas el horizonte histórico que con ello queda perfilado. La reconstrucción de la pregunta a la que se supone que responde el texto está ella misma dentro de un hacer preguntas con el que nosotros mismos intentamos buscar la respuesta a la pregunta que nos plantea la tradición. Pues una pregunta reconstruida no puede encontrarse nunca en su horizonte originario. El horizonte histórico descrito en la reconstrucción no es un horizonte verdaderamente abarcante; está a su vez abarcado por el horizonte que nos abarca a nosotros, los que preguntamos y somos afectados por la palabra de la tradición.

En este sentido es una necesidad hermenéutica estar siempre más allá de la mera reconstrucción. No se puede dejar de pensar también en lo que para un autor no sería cuestionable y que en consecuencia éste no pensó, ni podemos dejar de atraer también esto al campo abierto de la pregunta. Con ello no se abren las puertas a cualquier arbitrariedad en la interpretación, sino que simplemente se pone al descubierto lo que está ocu-

rriendo normalmente. Comprender una palabra de la tradición que le afecta a uno requiere siempre poner la pregunta reconstruida en el campo abierto de su propia cuestionabilidad, esto es, pasar a la pregunta que la tradición viene a ser para nosotros. Cuando aparece la pregunta «histórica», esto significa siempre que ya no se «plantea» a sí misma como pregunta. Es el producto residual del ya-no-comprender-más, un rodeo en el que uno queda atascado[36]. En cambio, forma parte de la verdadera comprensión el recuperar los conceptos de un pasado histórico de manera que contengan al mismo tiempo nuestro propio concebir. Es lo que antes hemos llamado fusión de horizontes. Podríamos decir con Collingwood que sólo comprendemos cuando comprendemos la pregunta para la que algo es respuesta, y es verdad que lo comprendido de esta manera no se queda en la escisión de su referencia de sentido respecto a nuestra propia opinión. La reconstrucción de la pregunta desde la cual el sentido de un texto se comprende como una respuesta pasa más bien a nuestro propio preguntar. Pues el texto tiene que ser entendido como respuesta a un verdadero preguntar.

La estrecha relación que aparece entre preguntar y comprender es la que da a la experiencia hermenéutica su verdadera dimensión. El que quiere comprender puede desde luego dejar en suspenso la verdad de su referencia; puede desde luego haber retrocedido desde la referencia inmediata de la cosa a la referencia de sentido como tal, y considerar ésta no como verdad sino simplemente como algo con sentido, de manera que la posibilidad de verdad quede en suspenso: este poner en suspenso es la verdadera esencia original del preguntar. Preguntar permite siempre ver las posibilidades que quedan en suspenso. Por eso no es posible comprender la cuestionabilidad desgajándose de un verdadero preguntar, como en cambio sí es posible comprender una opinión al margen del propio opinar. *Comprender la cuestionabilidad de algo es en realidad siempre preguntar*. Frente al preguntar no cabe un comportamiento potencial, de simple prueba, porque preguntar no es poner sino probar posibilidades. Desde la esencia del preguntar se vuelve claro lo que el diálogo platónico pretende demostrar en su realización fáctica. El que quiera pensar tiene que preguntarse. Cuando alguien dice «aquí cabría preguntar», esto es ya una verdadera pregunta, atenuada por prudencia o cortesía.

36. Cf. el desvelamiento de este rodeo de lo histórico en nuestro anterior análisis del *Tratado teológico-político* de Spinoza.

Tal es la razón por la que todo comprender es siempre algo más que un simple revivir una opinión ajena. Cuando se pregunta se dejan abiertas posibilidades de sentido, de manera que aquello que tenga sentido pueda introducirse en la propia opinión. Sólo en sentido inauténtico pueden entenderse preguntas que uno mismo no hace, esto es, las que uno considera o superadas o sin objeto. Esto significa entonces que uno comprende cómo se han planteado determinadas preguntas bajo determinadas condiciones históricas. Este comprender preguntas es en realidad comprender los presupuestos cuya inconsistencia ha hecho en cada caso inconsistente la correspondiente pregunta. Piénsese, por ejemplo, en el *perpetuum movile*. El horizonte de sentido de esta clase de preguntas sólo está abierto en apariencia. No se comprenden ya como preguntas; pues lo que realmente se comprende en tales casos es que en ellos no hay tal pregunta.

Comprender una pregunta quiere decir preguntarla. Comprender una opinión quiere decir entenderla como respuesta a una pregunta.

La lógica de pregunta y respuesta desarrollada por Collingwood pone fin al tema del *problema* permanente, que subyacía a la relación de los «realistas de Oxford» con los clásicos de la filosofía, así como al concepto de la *historia de los problemas* desarrollada por el neokantismo. La historia de los problemas sólo sería historia de verdad si reconociese la identidad del problema como una abstracción vacía y admitiese el cambio de los planteamientos. Pues en realidad no existe un punto exterior a la historia desde el cual pudiera pensarse la identidad de un problema en el cambio de los intentos históricos de resolverlo. Es verdad que toda comprensión de textos filosóficos requiere que se reconozca lo que en ellos se ha conocido. Sin este reconocimiento nunca entenderíamos nada. Sin embargo, no por eso nos salimos del condicionamiento histórico en el que nos encontramos y desde el que comprendemos. El problema que reconocemos no es de hecho simplemente el mismo, si es que se quiere entenderlo en una realización que contenga una auténtica pregunta. Sólo nuestra miopía histórica nos permite tenerlo por el mismo. La posición supraposicional desde la que se podría pensar su verdadera identidad es una pura ilusión.

La razón de esto no es difícil de advertir. El concepto del problema se formula evidentemente como una abstracción, la de la escisión del contenido de una pregunta respecto a la pregunta que lo pone al descubierto por primera vez. Se refiere al

esquema abstracto al que se dejan reducir, y bajo el que se dejan subsumir, las preguntas reales y realmente motivadas. Un «problema» en este sentido es algo desgajado del nexo de las preguntas motivadas, nexo que le daría un sentido unívoco. Por eso es tan insoluble como una pregunta de sentido equívoco, porque no está ni realmente motivado ni realmente planteado.

Esto se confirma también por el origen del concepto de «problema». En efecto, éste no procede del ámbito de aquellas «refutaciones bienintencionadas» [37], en las que se busca la verdad de las cosas, sino del ámbito de la dialéctica como un instrumento de lucha para aturdir o desconcertar al adversario. En Aristóteles «problema» alude al género de preguntas que se muestran como alternativas abiertas únicamente porque para cualquiera de las dos posibilidades podrían aducirse de todo; no creemos poder resolverlas con fundamento porque son preguntas demasiado grandes [38]. Los problemas no son, pues, verdaderas preguntas que se planteen y reciban con ello prefigurado el campo de su respuesta a partir de su propia génesis de sentido, sino que son alternativas de la opinión que uno no puede más que dejar estar, y que por eso sólo admiten un tratamiento dialéctico. Este sentido dialéctico de «problema» tiene su lugar menos en la filosofía que en la retórica. Forma parte de su concepto el que no sea posible una decisión unívoca fundamental. Esta es la razón por la que para Kant el uso del concepto de problema se restringe a la dialéctica de la razón pura. Los problemas son «tareas que surgen por entero de su seno», esto es, productos de la razón misma, cuya completa solución ésta no puede esperar [39]. Es significativo que en el siglo XIX, con la quiebra de la tradición inmediata del preguntar histórico y con el surgimiento del historicismo, el concepto de problema ascienda a una validez universal; es un índice de que ya no existe una relación inmediata con las preguntas objetivas de la filosofía. De este modo la mala posición en que queda la conciencia filosófica frente al historicismo se muestra en que aquélla buscó refugio en la abstracción del concepto de problema y no vio problema alguno en la cuestión de en qué manera los problemas «son» reales. La historia de los problema tal como la cultiva el neokantismo es un hijo bastardo del historicismo. La crítica al concepto de problema,

37. Platón, Ep. VII, 344 b.
38. Aristóteles, Top. A 11.
39. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 321 s.

realizada con los medios de una lógica de pregunta y respuesta, tiene que destruir la ilusión de que los problemas están ahí como las estrellas en el cielo [40]. La reflexión sobre la experiencia hermenéutica reconduce los problemas a preguntas que se plantean y que tienen su sentido en su motivación.

La dialéctica de pregunta y respuesta que hemos descubierto en la estructura de la experiencia hermenéutica nos permitirá ahora determinar con más detenimiento la clase de conciencia que es la conciencia de la historia efectual. Pues la dialéctica de pregunta y respuesta que hemos puesto al descubierto permite que la relación de la comprensión se manifieste por sí misma como una relación recíproca semejante a la de una conversación. Es verdad que un texto no nos habla como lo haría un tú. Somos nosotros, los que lo comprendemos, quienes tenemos que hacerlo hablar con nuestra iniciativa. Sin embargo, ya hemos visto que este hacer hablar propio de la comprensión no supone un entronque arbitrario nacido de uno mismo, sino que se refiere, en calidad de pregunta, a la respuesta latente en el texto. La latencia de una respuesta implica a su vez que el que pregunta es alcanzado e interpelado por la misma tradición. Esta es la verdad de la conciencia de la historia efectual. La conciencia con experiencia histórica no abre por entero a la experiencia de la historia precisamente en su fracaso ante el fantasma de una ilustración total. Ya hemos descrito su forma de realizarse como la fusión de los horizontes del comprender, que media entre el texto y su intérprete.

La idea que nos guiará a través de la exposición que sigue es la de que *esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje*. Por supuesto, lo que es el

40. N. Hartmann, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte*: Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften 5 (1936), destaca con razón que lo que importa nuevamente es reconocer lo que conocieron los grandes pensadores. Pero cuando con el fin de defender algo firme frente al historicismo distingue la constancia de los «contenidos auténticos de los problemas» respecto al carácter cambiante de sus planteamientos y de las situaciones problemáticas, no se da cuenta de que ni «cambio» ni «constancia», ni tampoco la oposición entre «problema» y «sistema», ni siquiera el baremo de los «logros» responde al carácter cognitivo de la filosofía. El que escribe: «Sólo cuando el conocimiento del individuo se apropia la inmensa experiencia del pensar de los siglos, cuando toma pie en lo ya conocido y confirmado..., puede estar seguro de su propio progreso» (p. 18), está interpretando la «sensibilidad sistemática para los problemas» según el patrón de un conocimiento y de un progreso cognitivo que queda muy por detrás de la complicada trabazón de tradición e historia, que nosotros hemos reconocido como constitutiva de la conciencia hermenéutica.

lenguaje forma parte de lo más oscuro que existe para la reflexión humana. La lingüisticidad le es a nuestro pensamiento algo tan terriblemente cercano, y es en su realización algo tan poco objetivo, que por sí misma lo que hace es ocultar su verdadero ser. Sin embargo, el curso de nuestro análisis del pensamiento espiritual-científico nos ha llevado tan derechamente al terreno de esta oscuridad general que se cierne sobre todas las cosas, que podemos confiar en que seguimos bajo la dirección del tema que perseguimos. Desde el diálogo que nosotros mismos somos intentaremos, pues, acercarnos a las tinieblas del lenguaje.

Si intentamos considerar el fenómeno hermenéutico según el modelo de la conversación que tiene lugar entre dos personas, entre estas dos situaciones en apariencia tan distintas como son la comprensión de un texto y el ponerse de acuerdo en una conversación hay un aspecto común fundamental: que toda comprensión y todo acuerdo tienen presente alguna cosa que uno tiene ante sí. Igual que uno se pone de acuerdo con su interlocutor sobre una cosa, también el intérprete comprende la cosa que le dice su texto. Esta comprensión de la cosa ocurre necesariamente en forma lingüística, pero no en el sentido de revestir secundariamente con palabras una comprensión ya hecha; la realización de la comprensión, ya se trate de textos o de interlocutores que le presentan a uno el tema, consiste justamente en este llegar a hablar la cosa misma. Rastrearemos, pues, la estructura de la verdadera conversación con el fin de dar relieve desde ella a este otro género de conversación que es el comprender textos. Así como antes hemos destacado el carácter constitutivo del significado de la *pregunta* para el fenómeno hermenéutico, y lo hemos hecho de la mano de la conversación, ahora convendrá mostrar la *lingüisticidad* de la conversación, que subyace a su vez a la pregunta, como un momento hermenéutico.

Tendremos que tener en cuenta en primer lugar que el lenguaje en el que algo echa a hablar no es posesión disponible de uno u otro de los interlocutores. Toda conversación presupone un lenguaje común, o mejor dicho, constituye desde sí un lenguaje común. Como dicen los griegos, algo aparece puesto en medio, y los interlocutores participan de ello y se participan entre sí sobre ello. El acuerdo sobre el tema, que debe llegar a producirse en la conversación, significa necesariamente que en la conversación se elabora un lenguaje común. Este no es un proceso externo de ajustamiento de herramientas, y ni siquiera es correcto decir que los compañeros de diálogo se

adaptan unos a otros, sino que ambos van entrando, a medida que se logra la conversación, bajo la verdad de la cosa misma, y es ésta la que los reúne en una nueva comunidad. El acuerdo en la conversación no es un mero exponerse e imponer el propio punto de vista, sino una trasformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era [41].

41. Cf. H.-G. Gadamer, *Was ist Wahrheit?*: Zeitwende 28 (1957) 226-237.

III

El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica

«Todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es únicamente lenguaje».

F. Schleiermacher.

12

El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica

Acostumbramos a decir que «llevamos» una conversación, pero la verdad es que, cuanto más auténtica es la conversación, menos posibilidades tienen los interlocutores de «llevarla» en la dirección que desearían. De hecho la verdadera conversación no es nunca la que uno habría querido llevar. Al contrario, en general sería más correcto decir que «entramos» en una conversación, cuando no que nos «enredamos» en ella. Una palabra conduce a la siguiente, la conversación gira hacia aquí o hacia allá, encuentra su curso y su desenlace, y todo esto puede quizá llevar alguna clase de dirección, pero en ella los dialogantes son menos los directores que los dirigidos. Lo que «saldrá» de una conversación no lo puede saber nadie por anticipado. El acuerdo o su fracaso es como un suceso que tiene lugar en nosotros. Por eso podemos decir que algo ha sido una buena conversación, o que los astros no le fueron favorables. Son formas de expresar que la conversación tiene su propio espíritu y que el lenguaje que discurre en ella lleva consigo su propia verdad, esto es, «desvela» y deja aparecer algo que desde ese momento es.

Ya en el análisis de la hermenéutica romántica hemos podido ver que la comprensión no se basa en un desplazarse al interior del otro, a una participación inmediata de él. Comprender lo que alguien dice es, como ya hemos visto, ponerse de acuerdo en la cosa, no ponerse en el lugar del otro y reproducir sus vivencias. Ya hemos destacado también cómo la experiencia de sentido que tiene lugar en la comprensión en-

cierra siempre un momento de aplicación. Ahora consideraremos que *todo este proceso es lingüístico*. No en vano la verdadera problemática de la comprensión y el intento de dominarla por arte —el tema de la hermenéutica— pertenece tradicionalmente al ámbito de la gramática y de la retórica. El lenguaje es el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa.

Son las situaciones en las que se altera o dificulta el ponerse de acuerdo las que con más facilidad permiten hacer conscientes las condiciones bajo las que se realiza cualquier consenso. Por ejemplo, resulta particularmente ilustrador el proceso lingüístico en el que por traducción y traslación se hace posible una conversación en dos lenguas distintas. El traductor tiene que trasladar aquí el sentido que se trata de comprender al contexto en el que vive el otro interlocutor. Pero esto no quiere decir en modo alguno que le esté permitido falsear el sentido al que se refería el otro. Precisamente lo que tiene que mantenerse es el sentido, pero como tiene que comprenderse en un mundo lingüístico nuevo, tiene que hacerse valer en él de una forma nueva. Toda traducción es por eso ya una interpretación, e incluso puede decirse que es la consumación de la interpretación que el traductor hace madurar en la palabra que se le ofrece.

El caso de la traducción hace consciente la lingüisticidad como el medio del posible acuerdo, porque en ella este medio tiene que ser producido artificiosamente a través de una mediación expresa. Esta organización artificiosa no es desde luego el caso normal de las conversaciones. Tampoco la traducción es el caso normal de nuestro comportamiento respecto a las lenguas extrañas. Al contrario, el estar referido a la traducción es hasta cierto punto tener que someterse a una tutela. Cuando es necesaria la traducción no hay más remedio que hacerse cargo de la distancia entre el espíritu de la literalidad originaria de lo dicho y el de su reproducción, distancia que nunca llega a superarse por completo. En estos casos el acuerdo se da menos entre los compañeros de diálogo que entre los intérpretes, que están capacitados realmente para salirse al encuentro en un mundo de comprensión compartida (Es sabido que no hay nada más difícil que un diálogo en dos lenguas distintas en que cada uno emplea la suya porque entiende la del otro pero no puede hablarla. En tales casos una de las lenguas intenta, como a través de un poder superior, imponerse a la otra como medio para la comprensión y el acuerdo).

Allí donde hay acuerdo no se traduce sino que se habla. Entender una lengua extraña quiere decir justamente no tener

que traducirla a la propia. Cuando alguien domina de verdad una lengua no sólo no necesita ya traducciones, sino que incluso cualquier traducción parece imposible. Comprender una lengua no es por sí mismo todavía ningún comprender real, y no encierra todavía ningún proceso interpretativo, sino que es una realización vital. Pues se comprende una lengua cuando se vive en ella, y reconocidamente esta frase vale tanto para las lenguas vivas como para las muertas. El problema hermenéutico no es pues un problema de correcto dominio de una lengua, sino del correcto acuerdo sobre un asunto, que tiene lugar en el medio del lenguaje. Cualquier lengua puede aprenderse de manera que su uso consumado implique que ya no haya que traducir desde la propia lengua o a la propia lengua, sino que se pueda pensar en la lengua extraña. Para que pueda haber acuerdo en una conversación este género de dominio de la lengua es en realidad condición previa. Toda conversación implica el presupuesto evidente de que sus miembros hablan la misma lengua. Sólo cuando es posible ponerse de acuerdo lingüísticamente en virtud del hablar unos con otros puede convertirse en problema la comprensión y el posible acuerdo. El estar referido a las traducciones de un intérprete es un caso extremo que duplica el proceso hermenéutico, la conversación: hablan el intérprete con la parte contraria y uno con el intérprete.

La conversación es un proceso por el que se busca llegar a un acuerdo. Forma parte de toda verdadera conversación el atender realmente al otro, dejar valer sus puntos de vista y ponerse en su lugar, no en el sentido de que se le quiera entender como la individualidad que es, pero sí en el de que se intenta entender lo que dice. Lo que se trata de recoger es el derecho objetivo de su opinión a través del cual podremos ambos llegar a ponernos de acuerdo en la cosa. Por lo tanto no referimos su opinión a su persona sino al propio opinar y entender. Cuando tenemos al otro presente como verdadera individualidad, como ocurre en la conversación terapéutica o en el interrogatorio de un acusado, no puede hablarse realmente de una situación de posible acuerdo [1].

Todas estas características que afectan a la situación de ponerse de acuerdo en un diálogo toman un giro propiamente hermenéutico allí donde se trata de *comprender textos*. Volvere-

1. A este desplazarse al lugar del otro, que se refiere al otro pero no a su razón objetiva, responde la inautenticidad de las preguntas planteadas en tales conversaciones que ya hemos caracterizado.

mos a aducir el caso extremo de la traducción a partir de una lengua extraña. En este caso es indudable que, por mucho que el traductor haya logrado introducirse y recrear los sentimientos del autor, la traducción no es una simple resurrección del proceso psíquico original del escribir, sino una recepción del texto realizada en virtud de la comprensión de lo que se dice en él. No cabe duda de que se trata de una interpretación y no de una simple correalización. Se proyecta, sobre todo, una nueva luz procedente de la nueva lengua y destinada al lector de la misma. La exigencia de fidelidad que se plantea a una traducción no puede neutralizar la diferencia fundamental entre las lenguas. Por muy fieles que intentemos ser, nos encontraremos, sin embargo, en situaciones, en las que la decisión habrá de ser en cualquier caso inadecuada. Si queremos destacar en nuestra traducción un rasgo importante del original sólo podemos hacerlo dejando en segundo plano otros aspectos o incluso reprimiéndolos del todo. Pero ésta es precisamente la clase de comportamiento que llamamos interpretación. Como toda interpretación, la traducción implica un cierto cegamiento; el que traduce tiene que asumir la responsabilidad de este cegamiento parcial. Evidentemente, no puede dejar en el aire nada que para él mismo sea oscuro. Tiene que reconocer el color. Es verdad que hay casos extremos en los que en el original (y para el «lector originario») hay algo que realmente no está claro. Pero son precisamente estos casos hermenéuticos extremos los que muestran con más claridad la situación forzada en la que siempre se encuentra el traductor. Aquí no cabe más que resignación. Tiene que decir con claridad las cosas tal como él las entiende. Pero como se encuentra regularmente en situación de no poder dar verdadera expresión a todas las dimensiones de su texto, esto significa para él una constante renuncia. Toda traducción que se tome en serio su cometido resulta más clara y más plana que el original. Aunque sea una reproducción magistral no podrán dejar de faltarle algunos de los armónicos que vibraban también en el original (En algunos pocos casos de recreación verdaderamente maestra esta pérdida puede compensarse e incluso ser origen de una nueva ganancia; pienso, por ejemplo, en las *Flores del mal* de Baudelaire, que en su recreación por George parecen respirar una extraña nueva salud.

El traductor tiene muchas veces dolorosa conciencia de la distancia que le separa necesariamente del original. Su trato con el texto tiene también algo de los esfuerzos del ponerse de acuerdo en una conversación; sólo que aquí la situación es

la de un acuerdo particularmente penoso, porque se reconoce que en último extremo la distancia entre la opinión contraria y la propia no es superable. E igual que en la conversación en la que se plantean esta clase de diferencias insuperables puede alcanzarse quizá en el vaivén de su decurso algún tipo de compromiso, también el traductor encontrará en el vaivén del pesar y sopesar la mejor solución, que nunca puede ser otra cosa que un compromiso. Igual que en la conversación, con el fin de alcanzar este objetivo, uno se pone en el lugar del otro para comprender su punto de vista, también el traductor intenta ponerse por completo en el lugar del autor. Pero esto no proporciona por sí solo ni el acuerdo en la conversación ni el éxito en la reproducción de la traducción. Las estructuras son claramente parecidas. El ponerse de acuerdo en una conversación implica que los interlocutores están dispuestos a ello y que van a intentar hacer valer en sí mismos lo extraño y adverso. Cuando esto ocurre recíprocamente y cada interlocutor sopesa los contraargumentos al mismo tiempo que mantiene sus propias razones puede llegarse poco a poco a una trasferencia recíproca, imperceptible y no arbitraria, de los puntos de vista (lo que llamamos intercambio de pareceres) hacia una lengua común y una sentencia compartida. Del mismo modo el traductor tiene que mantener a su vez el derecho de la lengua a la que traduce y sin embargo dejar valer en sí lo extraño e incluso adverso del texto y su expresión. Sin embargo, tal vez esta descripción del hacer del traductor esté demasiado recortada. Incluso en los casos extremos en los que hay que traducir de una lengua a otra el tema apenas puede separarse de la lengua. Sólo reproducirá de verdad aquel traductor que logre hacer hablar al tema que el texto le muestra, y esto quiere decir que dé con una lengua que no sólo sea la suya sino también la adecuada al original [2]. La situación del traductor y la del intérprete vienen a ser, pues, en el fondo la misma.

El ejemplo del traductor que tiene que superar el abismo de las lenguas muestra con particular claridad la relación recíproca que se desarrolla entre el intérprete y el texto, que se corresponde con la reciprocidad del acuerdo en la conversación. Todo traductor es intérprete. El que algo esté en una lengua extraña no es sino un caso extremo de dificultad hermenéutica, esto es, de extrañeza y de superación de la misma. En

2. Surge aquí el problema del «extrañamiento», sobre el que Schadewaldt ha hecho importantes observaciones en su epílogo a su traducción de la *Odisea*, 1958, 324.

realidad en este sentido determinado inequívocamente son extraños todos los «objetos» con los que tiene que ver la hermenéutica tradicional. La tarea de reproducción propia del traductor no se distingue cualitativa, sino sólo gradualmente de la tarea hermenéutica general que plantea cualquier texto.

Por supuesto que esto no quiere decir que la situación hermenéutica que se plantea con los textos sea idéntica a la que se plantea entre dos personas en una conversación. En el caso de los textos se trata de «manifestaciones vitales fijadas duraderamente» [3], que deben ser entendidas, lo que significa que una parte de la conversación hermenéutica, el texto, sólo puede llegar a hablar a través de la otra parte, del intérprete. Sólo por él se reconvierten los signos escritos de nuevo en sentido. Al mismo tiempo, y en virtud de esta reconversión a la comprensión, accede al lenguaje el asunto mismo del que habla el texto. Igual que en las conversaciones reales, es el asunto común el que une entre sí a las partes, en este caso al texto y al intérprete. Igual que el traductor sólo hace posible, en calidad de intérprete, el acuerdo en una conversación gracias a que participa en la cosa de la que se trata, también frente al texto es presupuesto ineludible del intérprete el que participe en su sentido.

En consecuencia está plenamente justificado hablar de una *conversación hermenéutica*. La consecuencia será que la conversación hermenéutica tendrá que elaborar un lenguaje común, igual que la conversación real, así como que esta elaboración de un lenguaje común tampoco consistirá en la puesta a punto de un instrumento para el fin del acuerdo, sino que, igual que en la conversación, se confundirá con la realización misma del comprender y el llegar a un acuerdo. Entre las partes de esta «conversación» tiene lugar una comunicación como la que se daría entre dos personas, y que es algo más que mera adaptación recíproca. El texto hace hablar a un tema, pero quien lo logra es en último extremo el rendimiento del intérprete. En esto tienen parte los dos.

La referencia del texto no se puede comparar según esto con un punto de vista fijo, inamovible y obstinado, que sólo planteara al que intenta comprenderlo la cuestión única de cómo ha podido el otro llegar a una opinión tan absurda. En este sentido la comprensión no es seguramente una «comprensión histórica» que reconstruya la génesis del texto. Lo que uno entiende es que *está comprendiendo el texto mismo*. Pero esto quiere

3. J. G. Droysen, *Historik*, 1937, 63.

decir que en la resurrección del sentido del texto se encuentran ya siempre implicadas las ideas propias del intérprete. El horizonte de éste resulta de este modo siempre determinante, pero tampoco él puede entenderse a su vez como un punto de vista propio que se mantiene o impone, sino más bien como una opinión y posibilidad que uno pone en juego y que ayudará a apropiarse de verdad lo que dice el texto. Más arriba hemos descrito esto como fusión de horizontes. Ahora podemos reconocer en ello *la forma de realización de la conversación*, en la que un tema accede a su expresión no en calidad de cosa mía o de mi autor sino de la cosa común a ambos.

Es el romanticismo alemán el que sentó las bases del significado sistemático que posee la lingüisticidad de la conversación para toda comprensión. El nos ha enseñado que en último extremo comprender e interpretar son la misma cosa. Sólo este conocimiento podrá sacar al concepto de la interpretación del significado pedagógico-ocasional que tuvo en el siglo XVIII y darle un lugar sistemático, caracterizado por la posición clave que ha alcanzado el problema del lenguaje para el planteamiento filosófico en general.

Desde el romanticismo ya no cabe pensar como si los conceptos de la interpretación acudiesen a la comprensión, atraídos según las necesidades desde un reservorio lingüístico en el que se encontrarían ya dispuestos, en el caso de que la comprensión no sea inmediata. *Por el contrario, el lenguaje es el medio universal en el que se realiza la comprensión misma. La forma de realización de la comprensión es la interpretación.* Esta constatación no quiere decir que no exista el problema particular de la expresión. La diferencia entre el lenguaje de un texto y el de su intérprete, o la falla que separa al traductor de su original, no es en modo alguno una cuestión secundaria. Todo lo contrario, los problemas de la expresión lingüística son en realidad problemas de la comprensión. Todo comprender es interpretar, y toda interpretación se desarrolla en el medio de un lenguaje que pretende dejar hablar al objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete.

Con esto el fenómeno hermenéutico se muestra como un caso especial de la relación general entre pensar y hablar, cuya enigmática intimidad motiva la ocultación del lenguaje en el pensamiento. Igual que la conversación, la interpretación es un círculo encerrado en la dialéctica de pregunta y respuesta. Es una verdadera relación vital histórica, que se realiza en el medio del lenguaje y que también en el caso de la interpretación de textos podemos denominar «conversación». La lingüistici-

dad de la comprensión es *la concreción de la conciencia de la historia efectual.*

La relación esencial entre lingüisticidad y comprensión se muestra para empezar en el hecho de que la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el *objeto* preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística.

1. La lingüisticidad como determinación del objeto hermenéutico

El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüisticidad no carece de consecuencias hermenéuticas. Frente a toda otra forma de tradición, la comprensión de la tradición lingüística mantiene una primacía particular. La tradición lingüística podrá estar muy por detrás de los monumentos de las artes plásticas en lo que se refiere a inmediatez y conspicuidad. Sin embargo, la falta de inmediatez no es en este caso un defecto; en la aparente deficiencia o abstracta extrañeza de los «textos» se expresa de una manera peculiar la pertenencia previa de todo lo que es lingüístico al ámbito de la comprensión. La tradición lingüística es tradición en el sentido auténtico de la palabra, lo cual quiere decir que no es simplemente un residuo que se haya vuelto necesario investigar e interpretar en su calidad de reliquia del pasado. Lo que llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no es lo que ha quedado sino algo que se trasmite, que se nos dice a nosotros, bien bajo la forma del relato directo, en la que tienen su vida el mito, la leyenda, los usos y costumbres, bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos.

El que la esencia de la tradición se caracterice por su lingüisticidad adquiere su pleno significado hermenéutico allí donde la tradición se hace *escrita.* En la escritura se engendra la liberación del lenguaje respecto a su realización. Bajo la forma de la escritura todo lo trasmitido se da simultáneamente para cualquier presente. En ella se da una coexistencia de pasado y presente única en su género, pues la conciencia presente tiene la posibilidad de un acceso libre a todo cuanto se ha trasmitido por escrito. La conciencia que comprende, liberada de su referencia a los relatos que traen al presente las noticias del pasado, vuelta inmediatamente hacia la tradición literaria, gana con ello una posibilidad auténtica de desplazar y ampliar

su horizonte y enriquecer así su propio mundo con toda una nueva dimensión de profundidad. La apropiación de la tradición literaria supera incluso a la experiencia que se vincula con la aventura del viajar y sumergirse en mundos lingüísticos extraños. El lector que se sume en una lengua y literatura extrañas mantiene en todo momento la libertad de volver de nuevo a sí mismo, y está así al mismo tiempo aquí y allá.

La tradición escrita no es sólo una porción de un mundo pasado sino que está siempre por encima de éste en la medida en que se ha elevado a la esfera del sentido que ella misma enuncia. Se trata de la idealidad de la palabra, que eleva a todo lo lingüístico por encima de la determinación finita y efímera que conviene a los demás restos de lo que ha sido. Pues el portador de la tradición no es ya tal o cual manuscrito que es un trozo del entonces, sino la continuidad de la memoria. A través de ella la tradición se convierte en una porción del propio mundo, y lo que ella nos comunica puede acceder por sí mismo al lenguaje. Allí donde nos alcanza una tradición escrita no sólo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo. Esta es la razón por la que nuestra comprensión es tan insegura y fragmentaria en aquellas culturas de las que no poseemos ninguna tradición escrita sino sólo monumentos mudos; a este conocimiento del pasado no le llamamos todavía historia. Los textos en cambio hacen hablar siempre a un todo. Trazos sin sentido que parecían extraños hasta lo incomprensible se muestran, interpretados como escritura, como comprensibles de repente hasta en sus menores detalles, tanto que incluso llega a poder corregirse el azar de una trasmisión deficiente una vez que se ha comprendido el conjunto como un todo.

Es así como se plantea el verdadero cometido hermenéutico cara a los textos escritos. Escritura es autoextrañamiento. Su superación, la lectura del texto, es pues la más alta tarea de la comprensión. Incluso en lo que hace al simple inventario de los signos de una inscripción, sólo es posible verlos y articularlos correctamente cuando se está en condiciones de volver a hacer del texto lenguaje. Sin embargo, volvemos a recordar que esta reconducción al lenguaje produce siempre al mismo tiempo una determinada relación hacia lo referido, hacia el asunto del que se habla. El proceso de la comprensión se mueve aquí por entero en la esfera de sentido mediada por la tradición lingüística. Por eso la tarea hermenéutica en relación con una inscripción sólo puede plantearse cuando puede

darse por supuesto un desciframiento correcto. Los monumentos no escritos sólo plantean tareas hermenéuticas en un sentido lato. Ellos por sí mismos no son comprensibles. Lo que puedan significar es un problema de interpretación, no del desciframiento y comprensión de su literalidad.

En la escritura el lenguaje accede a su verdadera espiritualidad, pues la conciencia comprensiva llega frente a la tradición escrita a su plena soberanía. En su ser no depende ya de nada. La conciencia lectora se encuentra, por ejemplo, en posesión potencial de su historia. No en vano el concepto de la filología, del amor a los discursos, se trasformó con la aparición de la cultura literaria en el arte omniabarcante de la lectura, perdiendo su relación originaria con el cultivo del hablar y argumentar. La conciencia lectora es necesariamente histórica, es conciencia que comunica libremente con la tradición histórica. En este sentido está justificada la idea hegeliana de equiparar el comienzo de la historia con el surgir de una voluntad de tradición, de «permanencia del recuerdo» [4]. La escritura no es un simple azar o una mera adición que no altera cualitativamente nada en el progreso de la tradición oral. Es claro que también sin escritura puede darse una voluntad de pervivencia, de permanencia. Pero sólo la tradición escrita puede ir más allá de la mera permanencia de los residuos de una vida pasada, a partir de los cuales le es permitido a la existencia reconstruir otra existencia.

El legado epigráfico no participa desde el principio en esa forma libre de tradición que llamamos literatura, puesto que está referido a la existencia de alguna reliquia, piedra o cualquier otro material. Sin embargo, para todo lo que ha llegado hasta nosotros a través de copias, es verdad que en ello hay una voluntad de pervivencia que se ha dado a sí misma una forma propia para su duración, la que llamamos literatura. En ella no sólo se da una cierta cantidad de monumentos y signos. Todo lo que es literatura adquiere una simultaneidad propia con todo otro presente. Comprenderlo no quiere decir primariamente reconstruir una vida pasada, sino que significa participación actual en lo que se dice. En sentido auténtico ésta no es una relación entre personas, por ejemplo, entre el lector y el autor (que por otra parte puede ser completamente desconocido), sino una participación en lo que el texto nos comunica. Allí donde entendemos, el sentido de lo dicho «está ahí», con entera independencia de que la tradición nos permita hacernos

4. G. W. Fr. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, 145.

una idea del autor o de que nuestra instancia sea únicamente la interpretación de la tradición como de una fuente.

Conviene aquí recordar que en origen y ante todo la hermenéutica tiene como cometido la comprensión de textos. Sólo Schleiermacher minimizó el carácter esencial de la fijación por escrito respecto al problema hermenéutico, cuando consideró que el problema de la comprensión estaba dado también, por no decir en realidad, en el discurso oral. Ya hemos mostrado hasta qué punto el giro psicológico que introdujo con ello en la hermenéutica tuvo como consecuencia la cancelación de la auténtica dimensión histórica del fenómeno hermenéutico. En realidad la escritura posee para el fenómeno hermenéutico una significación central en cuanto que en ella adquiere existencia propia la ruptura con el escritor o autor, así como con las señas concretas de un destinatario o lector. Lo que se fija por escrito se eleva en cierto modo, a la vista de todos, hacia una esfera de sentido en la que puede participar todo el que esté en condiciones de leer.

Es verdad que frente al carácter lingüístico el carácter escrito parece un fenómeno secundario. El lenguaje de signos de la escritura tiene una referencia constante al verdadero lenguaje del habla. Sin embargo, para la esencia del lenguaje no es en modo alguno secundario el que sea susceptible de escritura. Por el contrario, esta posibilidad de ser escrito reposa sobre el hecho de que el hablar mismo participa de la idealidad pura del sentido que se comunica en él. En la escritura el sentido de lo hablado está ahí por sí mismo, enteramente libre de todos los momentos emocionales de la expresión y comunicación. Un texto no quiere ser entendido como manifestación vital, sino únicamente respecto a lo que dice. El carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje. Por eso el sentido de una plasmación por escrito es básicamente identificable y repetible. Sólo lo que en la repetición permanece idéntico es lo que realmente estaba puesto en su plasmación escrita. Con ello se hace claro al mismo tiempo que «repetir» no puede tomarse aquí en sentido estricto; no se refiere a la reconducción de algo a un *primum* originario en el que algo fue dicho o escrito. La lectura comprensiva no es repetición de algo pasado, sino participación en un sentido presente.

La ventaja metodológica del texto escrito es que en él el problema hermenéutico aparece en forma pura y libre de todo lo psicológico. Pero naturalmente lo que a nuestros ojos y para nuestra intención representa una ventaja metodológica es al mismo tiempo expresión de una debilidad específica que ca-

racteriza mucho más a lo escrito que al lenguaje mismo. La tarea del comprender se plantea con particular claridad cuando se reconoce la debilidad de todo lo escrito. Basta para ello recordar de nuevo el ejemplo de Platón, que veía la debilidad propia de lo escrito en que el discurso escrito no puede nunca acudir en ayuda del que sucumbe a malentendidos deliberados o involuntarios [5].

Es sabido que Platón consideraba la indefensión de la escritura como una debilidad todavía mucho mayor que la que afecta a los discursos (τὸ ἀσθενές τῶν λόγων); sin embargo, cuando pide ayuda dialéctica para compensar esta debilidad de los discursos, en tanto que el caso de la escritura le parece desesperado, esto no es evidentemente sino una exageración irónica a través de la cual intenta ocultar su propia obra literaria y su propio arte. En realidad con la escritura pasa lo mismo que con el habla. Así como en éste se corresponden un arte de la apariencia con un arte del pensar verdadero, sofística y dialéctica, existe también evidentemente un doble arte del escribir, de manera que el uno se corresponda con el uno y el otro con el otro pensamiento. Verdaderamente existe también un arte de la escritura capaz de venir en ayuda del pensar, y a él debe asignarse el arte de la comprensión, que proporciona a lo escrito idéntico auxilio.

Todo lo escrito es, como ya hemos dicho, una especie de habla extrañada que necesita de la reconducción de sus signos al habla y al sentido. Esta reconducción se plantea como el verdadero sentido hermenéutico porque a través de la escritura le ocurre al sentido una especie de autoextrañamiento. El sentido de lo dicho tiene que volver a enunciarse únicamente en base a la literalidad trasmitida por los signos escritos. A la inversa de lo que ocurre con la palabra hablada, la interpretación de lo escrito no dispone de otra ayuda. Por eso es aquí tan importante el «arte» del escribir [6]. Es asombroso hasta qué punto la palabra hablada se interpreta a sí misma, por el modo de hablar, el tono, la velocidad, etc., así como por las circunstancias en las que se habla [7].

5. Platón, *Carta séptima*, 341c, 344c, y *Phaidr*. 275.

6. Sobre este nexo reposa la gigantesca diferencia que existe entre un «discurso» y un «escrito», entre el estilo oral y las exigencias estilísticas muy superiores que tiene que satisfacer lo que se fija literariamente.

7. Kippenberg cuenta en una ocasión cómo cierto día Rilke leyó una de sus *Duineser Elegien* de tal manera que sus oyentes no llegaron a sentir la dificultad de este poema.

Sin embargo, también hay cosas escritas que por así decirlo se leen solas. Existe un sugestivo debate sobre el espíritu y la letra en la filosofía, realizado por dos grandes escritores filosóficos alemanes. Schiller y Fichte [8], que parte de este hecho. Sí que me parece significativo el hecho de que con los criterios estéticos empleados por uno y otro no acaba de verse una salida a la disputa en cuestión. Y es que en el fondo el problema no es el de la estética del buen estilo, sino el de la cuestión hermenéutica. El «arte» de escribir de manera que las ideas del lector se vean estimuladas y se mantengan productivamente en movimiento tiene poco que ver con los demás medios usuales de las artes retóricas o estéticas. Al contrario, consiste por entero en que uno se vea conducido a pensar también lo pensado. El «arte» de escribir no pretende ser aquí entendido y considerado como tal. El arte de escribir, igual que el de hablar, no representan un fin en sí y no son por lo tanto objeto primario del esfuerzo hermenéutico. La comprensión se ve atraída por completo por el asunto mismo. Esta es la razón por la que los pensamientos confusos o lo que está «mal» escrito no son para la tarea del comprender casos paradigmáticos en los que el arte hermenéutico brillaría en todo su esplendor, sino por el contrario casos límites en los que se tambalea el presupuesto sustentador de todo éxito hermenéutico, que es la univocidad del sentido al que se hace referencia.

En realidad es propio de todo lo que está escrito elevar la pretensión de ser devuelto por sí mismo a lo lingüístico, y esta pretensión de autonomía de sentido va tan lejos que incluso una lectura auténtica, por ejemplo, la de un poema por su autor, se vuelve cuestionable en cuanto la intención de la audición se aparta del punto hacia el que estamos realmente orientados en la medida en que intentamos comprender. Puesto que lo que importa es la comunicación del verdadero sentido de un texto, su interpretación se encuentra sometida a una norma objetiva. Es ésta la exigencia que plantea la dialéctica platónica cuando intenta hacer valer el logos como tal, y deja a veces atrás a su compañero real de diálogo en el curso de este empeño. Es más, la debilidad específica de la escritura, la mayor cantidad de auxilio que necesita en comparación con el hablar vivo, tiene como reverso el que pone de relieve el cometido dialéctico de la comprensión con redoblada claridad. Igual que en la conversación, también aquí la comprensión tiene que in-

8. Cf. la correspondencia que enlaza con el escrito de Fichte *Über Geist und Buchstabe in der Philosophie*, *Fichtes Brifwechsel* II, cap. V.

tentar robustecer el sentido de lo dicho. Lo que se dice en el texto tiene que ser despojado de toda la contingencia que le sea inherente, y entendido en la plena idealidad en la que únicamente tiene su valor. Por eso la fijación por escrito permite que el lector comprensivo pueda erigirse en abogado de su pretensión de verdad: precisamente porque separa por completo el sentido de sus proposiciones de aquél que las ha hecho. Es así cómo el lector experimenta en su validez propia cuanto le habla y cuanto comprende. A su vez lo que haya comprendido será ya siempre algo más que una opinión extraña: será en cualquier caso una posible verdad. Esto es lo que emerge en virtud de la liberación de lo dicho respecto a quien lo dijo y en virtud del grado de duración que le confiere la escritura. Y el que personas poco acostumbradas a la lectura nunca acaben de actualizar del todo la sospecha de que algo escrito pueda no ser cierto tiene, como ya hemos visto, una razón hermenéutica profunda, pues para ellos todo lo escrito es una especie de documento que se avala a sí mismo.

De hecho, lo escrito es siempre objeto preferente de la hermenéutica. Lo que se nos hizo más claro en el caso extremo de la lengua extraña y de los problemas de la traducción se confirma ahora en la autonomía de la lectura: la comprensión no es una trasposición psíquica. El horizonte de sentido de la comprensión no puede limitarse ni por lo que el autor tenía originalmente in mente ni por el horizonte del destinatario al que se dedicó el texto en origen.

A primera vista el que no se deba introducir en un texto nada que no pudieran haber tenido en las mientes el autor y el lector suena a un canon hermenéutico tan razonable como generalmente reconocido. Y sin embargo, sólo en los casos más extremos pueden aplicárselo realmente. Los textos no quieren ser entendidos como expresión vital de la subjetividad de su autor. En consecuencia no es desde ahí desde donde deben trazarse los límites de su sentido. Sin embargo, lo dudoso no es sólo la limitación del sentido de un texto a las «verdaderas» ideas del autor. Aun cuando se intente determinar objetivamente el sentido de un texto entendiéndolo como alocución contemporánea y refiriéndolo a su lector originario, que es lo que hacía el supuesto básico de Schleiermacher, tampoco se lograría ir más allá de una delimitación casual. El mismo concepto del destinatario contemporáneo no puede tener más que una validez crítica limitada. ¿Porque qué quiere decir contemporáneo? Los oyentes de anteayer, igual que los de pasado mañana, siguen perteneciendo a los que uno hablaría como con-

temporáneos. ¿Donde podría trazarse la frontera de aquel pasado mañana que excluya a un lector como posible interlocutor? ¿Quiénes son contemporáneos, y cuál es la pretensión de verdad de un texto cara a esta múltiple confusión de ayer y mañana? El concepto del lector originario está profunda e incomprendidamente idealizado.

Nuestra propia consideración de la esencia de la tradición literaria contiene además otro argumento fundamental contra la legitimación hermenéutica del concepto del lector originario. Ya hemos visto que la literatura se define por la voluntad de trasmisión. Sin embargo, el que copia y trasmite se refiere otra vez a sus propios contemporáneos. En este sentido la referencia al lector originario parece representar un canon histórico-hermenéutico muy lindo, incapaz de delimitar realmente el horizonte de sentido de los textos. Lo que se fija por escrito queda absuelto de la contingencia de su origen y de su autor, y libre positivamente para nuevas referencias. Conceptos normativos como la opinión del autor o la comprensión del lector originario no representan en realidad más que una posición vacía que se satura sólo de ocasión en ocasión de comprender.

2. La lingüisticidad como determinación de la realización hermenéutica

Llegamos así al segundo aspecto bajo el que se presenta la relación de lingüisticidad y comprensión. No sólo el objeto preferente de la comprensión, la tradición es de naturaleza lingüística; la comprensión misma posee una relación fundamental con la lingüisticidad. Habíamos partido del postulado de que la comprensión es siempre interpretación porque constituye el horizonte hermenéutico en el que se hace valer la referencia de un texto. Sin embargo, para poder dar expresión a la referencia de un texto en su contenido objetivo tenemos que traducirla a nuestra lengua, lo que quiere decir ponerla en relación con el conjunto de referencias posibles en el que nos movemos hablando y estando dispuestos a expresarnos. Ya hemos investigado la estructura lógica de este problema en la posición destacada que conviene a la *pregunta* como fenómeno hermenéutico. Si en este momento nos vemos orientados hacia el carácter lingüístico de toda comprensión, habremos de volver a expresar desde otro aspecto lo que ya se mostró en la dialéctica de pregunta y respuesta.

Con esto nos introducimos en una dimensión que en general es descuidada por la autoacepción dominante de las ciencias históricas. Por regla general el historiador elige los conceptos con los que describe la peculiaridad histórica de sus objetos sin reflexión expresa sobre su origen y justificación. Sigue en esto únicamente a su interés por la cosa, y no se da cuenta a sí mismo del hecho de que la apropiación descriptiva que se encuentra ya en los conceptos que elige puede estar llena de consecuencias para su propia intención, pues nivela lo históricamente extraño con lo familiar y somete así a los propios conceptos previos la alteridad del objeto, por muy imparcialmente que pretenda comprenderlo. A pesar de toda su metodología científica se comporta de la misma manera que todo aquél que, como hijo de su tiempo, está dominado acríticamente por los conceptos previos y los prejuicios de su propio tiempo.

En la medida en que el historiador no se reconozca esta su ingenuidad, fallará incuestionablemente al nivel de reflexión exigido por su tema. Pero su ingenuidad se hará verdaderamente abismal cuando empiece a hacerse consciente de esta problemática y se plantee entonces la exigencia de que en la comprensión histórica es obligado dejar de lado los propios conceptos y pensar únicamente en los de la época que se trata de comprender [9]. Esta exigencia, que suena como una continuación consecuente de la conciencia histórica, no ocultará a un pensador reflexivo su carácter de ingenua ficción. Y éste no consiste, por ejemplo, en que tal exigencia y tal actitud de la conciencia histórica dejen de satisfacerse porque el intérprete no logra alcanzar en grado suficiente el ideal de dejarse a sí mismo de lado. Esto seguiría significando que se trata de un ideal legítimo al que hay que intentar acercarce en la medida de lo posible. Sin embargo, la exigencia legítima de la conciencia histórica de comprender cada época desde sus propios conceptos se refiere de hecho a algo muy distinto. El requisito de dejar de lado los conceptos del presente no postula un desplazamiento ingenuo al pasado. Se trata por el contrario de una exigencia esencialmente relativa y que sólo tiene sentido por referencia a los propios conceptos. La conciencia histórica se malentiende a sí misma cuando para comprender pretende desconectar lo único que hace posible la comprensión. *Pensar*

9. Cf. mi recensión de H. Rose, *Klassik als Denkform des Abendlandes:* Gnomon (1940) 433 s. Más tarde he comprendido que implícitamente está ya hecha esta misma crítica en la introducción metodológica a *Platos dialektische Ethik*, 1931.

históricamente quiere decir en realidad *realizar la trasformación que les acontece a los conceptos del pasado* cuando intentamos pensar en ellos. Pensar históricamente entraña en consecuencia siempre una mediación entre dichos conceptos y el propio pensar. Querer evitar los propios conceptos en la interpretación no sólo es imposible sino que es un absurdo evidente. Interpretar significa justamente aportar los propios conceptos previos con el fin de que la referencia del texto se haga realmente lenguaje para nosotros.

En el análisis del proceso hermenéutico habíamos concluido que la obtención del horizonte de la interpretación es en realidad una fusión horizóntica. Esto se confirma también desde el carácter lingüístico de la interpretación. A través de esto el texto debe obtener la palabra. Sin embargo ningún texto ni ningún libro puede decir nada si no habla un lenguaje que alcance al otro. La interpretación tiene que dar con el lenguaje correcto si es que quiere hacer hablar realmente al texto. Por eso no puede haber una interpretación correcta «en sí», porque en cada caso se trata del texto mismo. La vida histórica de la tradición consiste en su referencia a apropiaciones e interpretaciones siempre nuevas. Una interpretación correcta en sí sería un ideal desideado, incapaz de conocer la esencia de la tradición. Toda interpretación está obligada a someterse a la situación hermenéutica a la que pertenece.

La vinculación a una situación no significa en modo alguno que la pretensión de corrección que es inherente a cualquier interpretación se disuelva en lo subjetivo u ocasional. No vamos a caer ahora de nuevo por detrás del conocimiento romántico que liberó al problema hermenéutico de todos sus motivos ocasionales. Tampoco para nosotros la interpretación es un comportamiento pedagógico, sino la realización de la comprensión misma que no sólo se cumple para aquéllos en cuyo beneficio se interpreta, sino también para el intérprete mismo y sólo en el carácter expreso de la interpretación lingüística. Gracias a su carácter lingüístico, toda interpretación contiene también una posible refrencia a otros. No hay hablar que no involucre simultáneamente al que habla y a su interlocutor. Y esto vale también para el proceso hermenéutico. Sin embargo, esta referencia no determina la realización interpretativa de la comprensión al modo de una adaptación consciente a una situación pedagógica, sino que esta realización no es sino *la concreción del sentido mismo*. Recordemos cómo hemos devuelto todo su valor al momento de la aplicación que había sido desterrado por completo de la hermenéutica. Ya lo hemos visto: com-

prender un texto significa siempre aplicárnoslo y saber que, aunque tenga que interpretarse en cada caso de una manera distinta, sigue siendo el mismo texto el que cada vez se nos presenta como distinto. El que con esto no se relativiza lo más mínimo la pretensión de verdad de cualquier interpretación queda claro por el hecho de que a toda interpretación le es esencialmente inherente un carácter lingüístico. La lingüisticidad expresa que gana la comprensión en la interpretación no genera un segundo sentido además del comprendido e interpretado. En la comprensión los conceptos interpretativos no resultan temáticos como tales. Por el contrario, se determinan por el hecho de que desaparecen tras lo que ellos hacen hablar en la interpretación. Paradójicamente una interpretación es correcta cuando es susceptible de esta desaparición. Y sin embargo, también es cierto que, en su calidad de destinada a desaparecer tiene que llegar a su propia representación. La posibilidad de comprender está referida a la posibilidad de esta interpretación mediadora.

Objetivamente esto vale también para los casos en los que la comprensión ocurre inmediatamente y sin necesidad de asumir una interpretación expresa. Pues también en estos casos de comprensión tiene que ser posible la interpretación. Pero esto significa que en la comprensión está contenida potencialmente la interpretación, la cual simplemente confiere a aquélla su condición de explicitud. En consecuencia, la interpretación no es un medio para producir la comprensión, sino que se introduce por sí misma en el contenido de lo que se comprende. Recordaremos en este punto que esto no sólo significa que la referencia de sentido de un texto puede actualizarse unitariamente, sino también que la cosa de la que habla el texto puede tomar la palabra. La interpretación coloca el tema en la balanza de las palabras.

La generalidad de esta constatación sólo experimenta algunas variaciones características que la confirman indirectamente. Allí donde se trata de comprender e interpretar textos lingüísticos, la interpretación en el medio del lenguaje muestra por sí misma con claridad lo que la comprensión es siempre: una apropiación de lo dicho, tal que se convierta en cosa propia. La interpretación lingüística es la forma de la interpretación en general. Por lo tanto, se da también allí donde lo que hay que interpretar no es de naturaleza lingüística, no es un texto sino, por ejemplo, un cuadro o una obra musical. No conviene dejarse desorientar por estas formas de interpretación que no son en sí mismas lingüísticas, pero que en cambio presuponen

realmente la lingüisticidad. Cabe, por ejemplo, demostrar algo por medio del contraste, verbigracia comparando dos cuadros o leyendo sucesivamente dos poemas de manera que el uno interprete al otro. En estos casos se hace patente la demostración mostrativa de la interpretación lingüística. Pero en realidad esto quiere decir que tal demostración es una modificación de la interpretación lingüística. En tal caso aparecerá en lo mostrado el reflejo de la interpretación, que se sirve del mostrar como de una abreviatura conspicua. La mostración es interpretación en el mismo sentido que una tradición que resume el resultado de una interpretación, o como la correcta lectura de un texto, que tiene que haber decidido ya todas las cuestiones de interpretación, porque la lectura sólo puede llevarse a cabo cuando se ha comprendido. Comprender e interpretar están imbricados de un modo indisoluble.

Es evidente que la implicación de toda interpretación en la comprensión está en relación con el hecho de que el concepto de la *interpretación* no sólo se aplica a la científica sino también a la *reproducción* artística, por ejemplo, a la interpretación musical o escénica. Ya hemos mostrado más arriba que esta reproducción no es una segunda creación superpuesta a la primera, sino que es lo que permite manifestarse auténticamente a la obra de arte. Sólo en ella cumple su objetivo el lenguaje de signos bajo el que disponemos de un texto musical o de un drama. También la lectura pública es un proceso de este género pues es despertar y trasformar un texto en una nueva inmediatez.

De esto se sigue, sin embargo, que lo mismo tiene que poder afirmarse para toda comprensión que se realice en lectura silenciosa. Toda lectura contiene básicamente también interpretación. No es que la comprensión en la lectura sea una especie de escenificación interior en la que la obra de arte alcanzase una existencia autónoma —aunque encerrada en la intimidad de la interioridad psíquica—, igual que en la escenificación a la vista de todos. Por el contrario, esto quiere decir que tampoco una escenificación planteada en la exterioridad de espacio y tiempo tiene frente a la obra misma una existencia externa, y que sólo en una diferenciación estética secundaria podría llegar a alcanzarla. La interpretación de la música o de la poesía cuando se ejecutan en público no difiere esencialmente de la comprensión de un texto cuando se lo lee: comprender implica siempre interpretar. Y lo que hace el filólogo consiste también en hacer legibles y comprensibles los textos, o lo que es lo mismo, en asegurar la correcta comprensión de un texto frente a sus po-

sibles malentendidos. Y entonces ya no hay ninguna diferencia de principio entre la interpretación que acaece a una obra por su reproducción y la que es producto del filólogo. Por muy secundaria que considere un artista intérprete la justificación de su interpretación en palabras, y por mucho que la rechace como no artística, lo que no podrá negar es que toda interpretación reproductiva es básicamente susceptible de una justificación de este tipo. También él tiene que querer que su acepción sea correcta y convincente, y es seguro que no pretenderá discutir la vinculación al texto que tiene como base. Y sin embargo, este texto es el mismo que plantea su tarea al intérprete científico. En consecuencia no podrá argüir nada fundamental en contra de que su propia comprensión, tal como se manifiesta en su interpretación reproductiva, sea a su vez comprendida, esto es, pueda justificarse interpretativamente, y tal interpretación habrá de realizarse en forma lingüística. Tampoco ella será a su vez una nueva creación de sentido. También a ella le ocurrirá que desaparecerá como interpretación y mostrará su verdad en la inmediatez de la comprensión.

La perspectiva sobre la imbricación interna de interpretación y comprensión permite también destruir la falsa romantización de la inmediatez que cultivan artistas y conocedores bajo el signo de la estética del genio. La interpretación no pretende ponerse en lugar de la obra interpretada. No pretende, por ejemplo, atraer hacia sí la atención por la fuerza poética de su propia expresión. Por el contrario, le es inherente una accidentalidad *fundamental*. Y esto vale no sólo para la palabra interpretadora, sino también para la interpretación reproductiva. La palabra interpretadora tiene siempre algo de accidental en cuanto que está motivada por la pregunta hermenéutica, no sólo en el sentido de la instancia pedagógica a la que se limitó la interpretación en la época de la Ilustración, sino también porque la comprensión es siempre un verdadero acontecer. Del mismo modo la interpretación como reproducción es fundamentalmente accidental, esto es, lo es no sólo cuando se ejecuta, interpreta, traduce o lee algo a otros exagerando con intenciones didácticas. El que en estos casos la reproducción sea interpretación en un sentido especial y deíctico, implicando una exageración y una iluminación excesiva encaminada a resaltar los relieves, no representa una diferencia de principio sino meramente gradual respecto a cualquier otra interpretación reproductiva. Por mucho que sea el poema o la composición misma la que gane su presencia mímica en su ejecución, con todo, cualquier ejecución está obligada a poner

acentos, y la diferencia respecto a la acentuación excesiva de la intención didáctica ya no es tan grande. Toda ejecución es interpretación. En toda ejecución hay excesos de iluminación.

Lo que ocurre es que esto no aparece tan claro porque la ejecución no tiene un ser permanente y desaparece en la obra que reproduce. Sin embargo, encontramos esta misma interpretación sobreiluminadora cuando nos fijamos en cosas comparables dentro de las artes plásticas, por ejemplo, en los dibujos que hace un gran artista copiando a viejos maestros. De manera semejante podría juzgarse el efecto de una película vieja cuando se repone, o el de una reposición, muy cercana al pase original, de una obra de la que se conserva aún un recuerdo muy vivo: todo se le antoja a uno en ellas como interpretado con excesiva claridad. En este sentido, tiene, pues, su justificación el que para cada reproducción hablemos de la acepción que le subyace, la cual debe ser a su vez susceptible de una justificación fundamental. La acepción en su conjunto se compone en realidad de mil pequeñas decisiones que pretenden todas ellas ser correctas. La justificación e interpretación argumentativas no necesitan ser únicamente cosa del artista; y además de esto, el carácter expreso de la interpretación lingüística sólo le conferirá básicamente una corrección aproximada, y quedará esencialmente por detrás de la rotunda concreción que alcanza una reproducción «artística» como tal; pero ni la referencia interna de toda comprensión a su interpretación, ni la posibilidad básica de una interpretación con palabras, se ven afectadas por ello.

Conviene entender bien esta primacía fundamental de la lingüisticidad que estamos afirmando. Es verdad que con frecuencia el lenguaje parece poco capaz de expresar lo que sentimos. Cara a la presencia abrumadora de las obras de arte, la tarea de acoger en palabras lo que nos dicen parece una empresa infinita y de una desesperada lejanía. En este sentido el que nuestro querer y poder comprender empuje siempre más allá de cualquier frase lograda podría muy bien motivar una crítica del lenguaje. Sin embargo, esto no cambia nada en la primacía básica de la lingüisticidad. Nuestras posibilidades de conocimiento parecen mucho más individuales que las posibilidades expresivas que el lenguaje pone a nuestra disposición. Frente a la tendencia niveladora, motivada socialmente, con la que el lenguaje fuerza a la comprensión a unos determinados esquematismos que nos constriñen, nuestra voluntad de conocimiento intenta sustraerse críticamente a estas esquematizaciones y preconcepciones. Pero la superioridad crítica que

pretendemos frente al lenguaje no afecta a las convenciones de la expresión lingüística, sino a las convenciones de la opinión que se han plasmado en lo lingüístico. En consecuencia, no dice nada contra la relación esencial entre comprensión y lingüisticidad. Al contrario, es verdaderamente apropiada para confirmar por sí misma esta relación esencial. Pues toda crítica que nos lleve más allá del esquematismo de nuestras frases, con el fin de entender, encuentra a su vez su expresión en la forma lingüística. En este sentido el lenguaje rebasa cualquier argumentación contra su competencia. Su universalidad se mantiene a la altura de la razón. La conciencia hermenéutica se limita aquí a participar en lo que hace la relación general de lenguaje y razón. Si toda comprensión se encuentra en una necesaria relación de equivalencia con su posible interpretación, y si a la comprensión no se le han puesto barreras fundamentales, también la aprehensión lingüística que experimenta esta comprensión en la interpretación tiene que llevar en sí una infinitud que rebase cualquier frontera. El lenguaje es el lenguaje de la razón misma.

Naturalmente una afirmación como ésta no puede hacerse sin que se interponga alguna vacilación. Pues con esto el lenguaje gana tal cercanía con la razón, esto es, con las cosas que designa, que se vuelve un verdadero enigma cómo puede haber diversas lenguas, si todas ellas tienen que valer como igualmente cercanas a la razón y a las cosas. El que vive en un lenguaje está penetrado de la insuperable adecuación de las palabras que usa para las cosas a las que se refiere. Parece imposible que otras palabras de lenguas distintas estén en condiciones de nombrar las mismas cosas de una manera tan adecuada. Sólo parece justa la palabra propia, y tan cierto como que la cosa mencionada es siempre una lo es que la palabra justa no puede ser más que una. Incluso la tortura del traducir tiene que ver en último extremo con el hecho de que las palabras originales parecen inseparables de los contenidos a los que se refieren, de manera que para hacer comprensible un texto hay que circunscribirlo muchas veces con amplios rodeos interpretativos en vez de traducirlo. Cuanto más sensible se muestra nuestra conciencia histórica en sus reacciones, tanto más intensamente parece experimentar lo intraducible de lo extraño. Pero con esto la unidad íntima de palabra y cosa se convierte en un escándalo hermenéutico. ¿Cómo iba a ser posible llegar simplemente a comprender una tradición extraña si estamos tan atados a la lengua que hablamos?

Es importante comprender que este razonamiento es sólo aparente. En realidad la sensibilidad de nuestra conciencia histórica atestigua más bien lo contrario. El esfuerzo por comprender e interpretar siempre tiene sentido. En ello se muestra palmariamente la generalidad superior con la que la razón se eleva por encima de las barreras de toda constitución lingüística dada. La experiencia hermenéutica es el correctivo por el que la razón pensante se sustrae al conjuro de lo lingüístico, y ella misma tiene carácter lingüístico.

Bajo este aspecto el problema del lenguaje no se nos plantea desde el principio en el mismo sentido en el que se lo plantea la *filosofía del lenguaje.* Es verdad que la multiplicidad de las lenguas, por cuya diversidad se interesa la ciencia lingüística, nos plantea también a nosotros una pregunta. Pero ésta es únicamente la de cómo puede estar cada lengua en condiciones de decir todo lo que quiera a pesar de su diversidad respecto a las demás lenguas. La lingüística nos enseña que cada lengua realiza esto a su manera. Nosotros por nuestra parte planteamos la cuestión de cómo actúa en todas partes la misma unidad de pensar y hablar dentro de la multiplicidad de estas maneras de hablar, y cómo logra que en principio cualquier tradición escrita pueda ser entendida. Nos interesamos pues, por lo contrario, de lo que intenta investigar la ciencia del lenguaje.

La unidad interna de lenguaje y pensamiento es también el presupuesto del que parte ésta. Sólo así ha podido convertirse en ciencia. Pues sólo porque existe esta unidad le merece la pena al investigador realizar la abstracción por la que en cada caso convierte en su objeto al lenguaje como tal. Sólo rompiendo con los prejuicios convencionalistas de la teología y del racionalismo aprendieron Herder y Humboldt a ver las lenguas como otras tantas maneras de ver el mundo. Al reconocer la unidad de pensamiento y habla accedieron a la tarea de comparar las diversas maneras de dar forma a esta unidad como tales. Nosotros partiremos de la misma concepción, pero haremos el camino en sentido inverso. A pesar de toda la diversidad de las maneras de hablar intentaremos retener la unidad indisoluble de pensamiento y lenguaje tal como la encontramos en el fenómeno hermenéutico, como unidad de comprensión e interpretación.

La pregunta que nos guía es, pues, la de la *conceptualidad de toda comprensión.* Sólo en apariencia se trata de un planteamiento secundario. Ya hemos visto que la interpretación conceptual es la manera de realizarse la propia experiencia hermenéutica. Esta es la razón por la que el problema que nos planteamos ahora

es tan difícil. El intérprete no sabe que en su interpretación se trae consigo a sí mismo, con sus propios conceptos. La formulación lingüística es tan inherente a la opinión del intérprete que no se le vuelve objetiva en ningún caso. Por eso es comprensible que este aspecto de la realización hermenéutica quede completamente desatendido. Pero a esto se añade que este conjunto de hechos ha sido ya desvirtuado ampliamente por *teorías lingüísticas* inadecuadas. Es claro que una teoría instrumentalista de los signos, que entienda las palabras y los conceptos como instrumentos disponibles o que hay que poner a disposición, no es adecuada por principio al fenómeno hermenéutico. Si nos atenemos a lo que ocurre en la palabra y en el habla y sobre todo en cualquier conversación con la tradición llevada a cabo por las ciencias del espíritu, tendremos que reconocer que en todo ello se produce una continuada formación de conceptos. Esto no quiere decir que el intérprete haga uso de palabras nuevas o insólitas. Pero el uso de las palabras habituales no tiene su origen en un acto de subsunción lógica por el que algo individual es sometido a la generalidad del concepto. Recordaremos por el contrario que la comprensión entraña siempre un momento de aplicación y lleva a cabo de este modo un constante y progresivo desarrollo de la formación de los conceptos. Es algo que tendremos que tener presente también ahora, si queremos que la lingüisticidad propia de la comprensión se libere del dominio de la llamada filosofía del lenguaje. El intérprete no se sirve de las palabras y de los conceptos como el artesano que toma y deja sus herramientas. Es forzoso reconocer que toda comprensión está íntimamente penetrada por lo conceptual y rechazar cualquier teoría que se niegue a aceptar la unidad interna de palabra y cosa.

Pues bien, la situación es aún más complicada. Lo que se plantea es si el *concepto de lenguaje*, del que parten la moderna ciencia y filosofía del lenguaje, hace en realidad justicia al estado de la cuestión. En los últimos tiempos se ha alegado con razón desde el flanco lingüístico que el concepto moderno del lenguaje presupone una conciencia del lenguaje que es a su vez un resultado histórico y que no puede aplicarse para el comienzo del proceso histórico, en particular para lo que el lenguaje era entre los griegos [10]. El camino iría desde la completa inconsciencia lingüística propia del clasicismo griego hasta la devaluación instrumentalista del lenguaje en la edad moderna. Y este proceso de concienciación que encierra al mismo tiempo

10. J. Lohmann, en *Lexis* III, *passim*.

una modificación del comportamiento lingüístico sería el que habría hecho posible dedicar una atención autónoma al «lenguaje» como tal, esto es, según su forma e independientemente de todo contenido.

Podrá dudarse de que ésta sea una caracterización correcta de la relación entre comportamiento y teoría lingüísticos; lo que en cambio es incuestionable es que tanto la ciencia como la filosofía del lenguaje trabajan bajo el presupuesto de que su único tema es la *forma* del lenguaje. ¿Pero es que el concepto de forma puede aquí servir para algo? ¿Es el lenguaje una forma simbólica, como lo ha llamado Cassirer? ¿Se hace con ello justicia a su peculiaridad única, que consiste en que la lingüisticidad abarca a su vez a todas las otras cosas que Cassirer llama formas simbólicas, mito, arte, derecho, etc? [11].

Por el camino de nuestro análisis del fenómeno hermenéutico hemos llegado a la función universal de la lingüisticidad. En cuanto que el fenómeno hermenéutico se revela en su propio carácter lingüístico, posee por sí mismo un neto significado universal. Comprender e interpretar se adscriben de una manera específica a la tradición lingüística. Pero al mismo tiempo van más allá de esta adscripción no sólo porque todas las creaciones culturales de la humanidad, aún las no lingüísticas, pretenden ser entendidas de este modo, sino por la razón mucho más fundamental de que todo lo que es comprensible tiene que ser asequible a la comprensión y a la interpretación. Para la comprensión vale lo mismo que para el lenguaje. Ni la una ni el otro pueden tomarse como un simple hecho que se pudiera investigar empíricamente. Ninguno de los dos puede ser nunca simple objeto, sino que ambos abarcan todo lo que de un modo u otro puede llegar a ser objeto [12].

Si se reconoce esta relación fundamental entre lingüisticidad y comprensión, no se podrá confirmar ya que el camino que va de la inconsciencia lingüística a la devaluación lingüística, pasando por la conciencia lingüística [13], represente un proceso histórico unívoco. Este esquema no me parece suficiente ni siquiera para la historia de las teorías del lenguaje, como veremos más tarde, y mucho menos para la vida del lenguaje mismo en su realización viva. El lenguaje que vive

11. Cf. E. Cassirer, *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 1956, que contiene sobre todo los tratados publicados en la Bibliothek Warburg; R. Hönigswald, *Philosophie und Sprache*, 1937, enlaza aquí con su crítica.
12. Hönigswald lo expresa así: El lenguaje no es sólo *factum* sino que es también principio: *o. c.*, 448.
13. Así describe J. Lohmann este desarrollo, en *o. c.*

en el hablar, que comprende toda comprensión, incluida la del intérprete de los textos, está tan involucrado en la realización del pensar y del interpretar que verdaderamente nos quedaríamos con muy poco si apartáramos la vista del contenido que nos trasmiten las lenguas y quisiéramos pensar éstas, sólo como forma. La inconsciencia lingüística no ha dejado de ser la auténtica forma de ser del hablar. Por eso nos volveremos preferentemente hacia los *griegos*, que no tenían ningún término para lo que nosotros llamamos «lenguaje» en el momento en que empezó a serles problemática y digna de reflexión la unidad de palabra y cosa que todo lo domina, y a continuación examinaremos también el *pensamiento cristiano de la edad media*, que volvió a pensar el misterio de esta unidad desde su propio interés teológico y dogmático.

13

Acuñación del concepto de «lenguaje» a lo largo de la historia del pensamiento occidental

1. Lenguaje y logos

La íntima unidad de palabra y cosa era al principio algo tan natural que el nombre verdadero se sentía como parte de su portador, e incluso cuando sustituía a éste era sentido como él mismo. Es significativo que en griego la expresión que significa «palabra», *ónoma*, signifique al mismo tiempo nombre, y en particular nombre propio, esto es, apelativo. La palabra se entiende desde el nombre. Y el nombre es lo que es en virtud de que alguien se llama así y atiende por él. Pertenece a su portador. La adecuación de un nombre se confirma en que su portador atiende por él. Parece en consecuencia que pertenece al ser mismo.

Ahora bien, la filosofía griega se inicia precisamente con el conocimiento de que la palabra es *sólo* nombre, esto es, que no representa al verdadero ser. Esta es la irrupción del preguntar filosófico dentro del dominio antes indiscutido del nombre. Fe en la palabra y dudas respecto a la palabra son lo que caracteriza la situación del problema bajo la cual consideraba el pensamiento de la ilustración griega la relación entre palabra y cosa. A través de ella el modelo del nombre se convierte en un antimodelo. El nombre que se otorga y que puede cambiarse es lo que motiva que se dude de la verdad de la palabra. ¿Puede hablarse de la corrección de los nombres?

¿No habría que hablar más bien de la corrección de las palabras, esto es, exigir la unidad de palabra y cosa? ¿Y no fue uno de los pensadores más profundos de la antigüedad, Heráclito, quien descubrió el profundo sentido del juego de palabras? Este es el trasfondo del que surge el *Cratilo* de Platón, el escrito básico del pensamiento griego sobre el lenguaje, que contiene el problema en toda su extensión; la discusión griega posterior, que sólo nos es conocida de manera muy incompleta, apenas aporta nada esencialmente nuevo [1].

En el *Cratilo* de Platón se discuten dos teorías que intentan determinar por caminos diversos la relación de palabras y cosas: la teoría convencionalista ve la única fuente de los significados de las palabras en la univocidad del uso lingüístico que se alcanza por convención y ejercicio. La teoría contraria defiende una coincidencia natural de palabra y cosa, la que designa el concepto de la corrección (ορθότης). Es evidente que se trata de dos posiciones extremas, y que por lo tanto objetivamente no necesitan excluirse. En cualquier caso el individuo que habla no conoce la cuestión de la «corrección» de la palabra que presupone esta posición.

El modo de ser del lenguaje que nosotros llamamos «uso lingüístico general» limita ambas teorías: el límite del *convencionalismo* es que no se puede alterar arbitrariamente lo que significan las palabras si ha de haber *lenguaje*. El problema de las «jergas» muestra las condiciones bajo las que se encuentran estos cambios de nombres. El propio Hermógenes da un ejemplo en el *Cratilo:* el cambio de nombre de un criado [2]. Sólo la heteronomía interna del mundo vital del criado, la fusión de su persona con su función, hace posible lo que en otro caso representaría un fracaso respecto a la pretensión de la persona de mantener su propio ser para sí, su honor. También los niños y los amantes tienen «su» lengua, a través de la cual se entienden en un mundo que sólo es propio de ellos: pero aun esto no se hace por imposición arbitraria sino por cristalización de un hábito lingüístico. El presupuesto del «lenguaje» es siempre el carácter común de un mundo, aunque sólo sea de juguete.

Pero también el límite de la *teoría de la semejanza* es claro: no se puede criticar al lenguaje por referencia a las cosas, en el

1. Sigue siendo valiosa la exposición de Heimann Steinthal, *Die Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern, mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, 1864.
2. *Cratilo*, 384 d.

sentido de que las palabras no reprodujeran éstas correctamente. El lenguaje no está ahí como un simple instrumento del que echamos mano, o que nos construimos, con el fin de comunicar y hacer distinciones con él [3]. Ambas interpretaciones de las palabras parten de su existencia y de su disponibilidad, y dejan estar las cosas como lo que es conocido de antemano. Por eso una y otra toman su comienzo demasiado tarde. Habría que preguntarse si Platón, al mostrar la insostenibilidad interna de estas dos posiciones extremas, intenta en realidad poner en cuestión un presupuesto que les sea común. En mi opinión la intención de Platón es muy clara, y creo que nunca podrá acentuarse lo suficiente cara a la interminable usurpación del *Cratilo* en favor de los problemas sistemáticos de la filosofía del lenguaje: con esta discusión entre las teorías lingüísticas contemporáneas, Platón pretende mostrar que en el marco del lenguaje no puede alcanzarse, en la pretensión de la corrección lingüística (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων), ninguna verdad objetiva (ἀλήθεια τῶν ὄντων), y que lo que es hay que conocerlo al margen de las palabras (ἄνευ τῶν ονομάτων), puramente desde ello mismo (αὐτα ἐξ ἑαυτῶν) [4]. Con esto se desplaza radicalmente el problema a un nuevo nivel. La dialéctica hacia la que apunta este contexto pretende evidentemente confiar el pensamiento tan por entero a sí mismo y a sus verdaderos objetos, abrirlo a las «ideas» de manera tal, que con ello se supere la fuerza de las palabras (δύναμις τῶν ὀνομάτων) y su tecnificación demónica en el arte de la argumentación sofística. La superación del ámbito de las palabras (ὀνόματα) por la dialéctica no querrá decir por supuesto que exista realmente un conocimiento libre de palabras, sino únicamente que lo que abre el acceso a la verdad no es la *palabra* sino a la inversa: que la «adecuación» de la palabra sólo podría juzgarse desde el conocimiento de las cosas.

Esto puede reconocerse, y sin embargo uno echa algo en falta: es claro que Platón retrocede ante la verdadera relación de palabra y cosa. En este punto considera que la pregunta de cómo puede conocerse lo que es, es en realidad demasiado vasta, y allí donde habla de ella, donde por lo tanto describe la verdadera esencia de la dialéctica, como ocurre en el excurso de la séptima carta [5], la lingüisticidad sólo aparece como un momento notablemente poco unívoco; forma parte de los pre-

3. *Ibid.,* 388 c.
4. *Ibid.,* 438 d-439 b.
5. *Carta séptima,* 342 s.

textos (προτεινόμενα) que intentan imponérsele a uno y que el verdadero dialéctico debe dejar tras sí, igual que la apariencia sensible de las cosas. El puro pensar las ideas, la *diánoia*, es, en su calidad de diálogo del alma consigo misma, mudo (ἄνευ φωνῆς). El logos [6] es el caudal que partiendo de este pensar fluye resonando desde la boca (ῥεῦμα διὰ τοῦ στόματος μετὰ φθόγγου): es claro que la sensorialización fónica no puede pretender para sí ningún significado de verdad propio. Indudablemente Platón *no* reflexiona sobre el hecho de que la realización del pensamiento, concebida como diálogo del alma, implica a su vez una vinculación al lenguaje; y si en la séptima carta se expresa aún algo de esto, esta referencia se da sin embargo en el contexto de la dialéctica del conocimiento, esto es, de la orientación de todo el movimiento del conocer hacia lo uno (αὐτό). Aunque aquí se reconozca fundamentalmente la vinculación lingüística, ésta no aparece sin embargo en su verdadero significado: sólo es uno de los momentos del conocimiento, y todos ellos se manifiestan en su provisionalidad dialéctica en cuanto se mira a la cosa misma hacia lo que se orienta el conocimiento. Hay que concluir pues que el descubrimiento de las ideas por Platón oculta la esencia del lenguaje aún más de lo que lo hicieron los teóricos sofísticos, que desarrollaron su propio arte (τέχνη) en el uso y abuso del lenguje.

En cualquier caso, allí donde Platón supera el nivel de discusión del *Cratilo* y apunta a su propia dialéctica, tampoco encontramos otra relación con el lenguaje que la que ya se discutió a este nivel: herramienta, y copia y producción y enjuiciamiento de la misma desde el modelo original, desde las cosas mismas. Por lo tanto, aun cuando no reconoce al ámbito de las palabras (ὀνόματα) una función cognitiva autónoma, y precisamente cuando exige la superación de este ámbito, retiene el horizonte en el que se plantea la cuestión de la «corrección» de los nombres. Incluso cuando no quiere saber nada de una corrección natural de éstos (como en el contexto de la séptima carta), sigue manteniendo como baremo una relación de semejanza (ὅμοιον): copia y modelo siguen siendo para él el modelo metafísico por el que se piensa toda relación con lo noético. El verdadero ser de las ideas es copiado, en su medio, tan correctamente por el arte del artesano como por el del demiurgo divino, el del orador o el del filósofo dialéctico. Siempre existe una cierta distancia (ἀπέχει), aunque el verdadero dialéctico logra para sí mismo superar esta distancia. El

6. *Soph.* 263 e, 264 a.

elemento del verdadero discurso sigue siendo la palabra (ὄνομα y ῥῆμα), la misma palabra en la que la verdad se oculta hasta lo irreconocible y aun hasta su completa anulación.

Si desde este trasfondo nos acercamos ahora a la disputa «sobre la corrección de los nombres» tal como se desarrolla en el *Cratilo*, las teorías que salen a debate en él ganarán de pronto un interés que va mucho más allá de Platón y de su propia intención. Pues las dos teorías que el Sócrates platónico reduce al fracaso no aparecen ponderadas en todo el peso de su verdad. La teoría «convencionalista» reconduce la «corrección» de las palabras a un acto de imposición de nombres que es como bautizar a las cosas con un nombre. Para esta teoría el nombre no entraña la menor pretensión de conocimiento objetivo; pero Sócrates arrolla al defensor de esta sobria perspectiva en la medida en que, partiendo de la diferencia entre logos verdadero y logos falso, le hace admitir que también los componentes del logos, las palabras (ὀνόματα) son verdaderas o falsas, y que por lo tanto también el nombrar, como una parte del hablar, se refiere al desvelamiento del ser (οὐσία) que se produce en el hablar [7]. Esta es una afirmación tan incompatible con la tesis convencionalista que ya no es difícil deducir desde aquí a la inversa una «naturaleza» que sirviese de baremo tanto para los nombres verdaderos como para su correcta imposición. El propio Sócrates reconocerá que esta comprensión de la «corrección» de los nombres conduce a un verdadero delirio etimológico y a las consecuencias más absurdas.

No es menos peculiar el tratamiento de que se hace objeto a la tesis contraria, la de que las palabras son por naturaleza (φύσει). Podría esperarse que esta contrateoría fuera refutada a su vez por el descubrimiento de que la conclusión sobre la verdad de las palabras a partir de la del discurso, de la que derivaba esta posición (en el «Sofista» aparece una corrección de este defecto), es defectuosa; pero tampoco esta expectativa se cumple. Al contrario, todo el desarrollo se mantiene en el marco de los presupuestos de principio de la teoría «natural», sobre todo el principio de la similitud, y sólo resuelve éste a través de una restricción progresiva: si la «corrección» de los nombres debe reposar sobre la invención correcta de los mismos, esto es, sobre la invención adecuada a las cosas, entonces caben grados de corrección, como ocurre también con la adecuación. Y si lo *un poco* correcto logra copiar la cosa siquiera en sus

7. *Crat.*, 385 b, 387 c.

contornos (τύπος), esto puede bastar para que sea utilizable [8]. Sin embargo hay que ser todavía un poco más generoso: una palabra puede entenderse por hábito o convención aunque contenga sonidos que no posean la menor similitud con la cosa, con lo que todo el principio de la similitud se tambalea y acaba refutándose con ejemplos como el de las palabras que designan números. En éstas no puede tener lugar la menor similitud porque los números no pertenecen al mundo sensible y móvil, de manera que para ellos sólo sería plausible el principio de la convención.

La renuncia a la *teoría de* «φύσει» aparece revestida de un carácter sorprendentemente conciliador, pues se hace intervenir al principio de la convención, como complementario, allí donde el de la similitud fracasa. Platón parece opinar que el principio de la similitud es razonable, aunque en su aplicación conviene proceder de una manera muy liberal. La convención, que aparece en el uso lingüístico práctico y que es la única que determina la corrección de las palabras, puede servirse en lo posible del principio de similitud, pero no está atada a él [9]. Es una posición muy moderada, pero que encierra el presupuesto básico de que las palabras no poseen un verdadero significado cognitivo; es un resultado que va más allá de la esfera de las palabras y de la cuestión de su corrección y que apunta al conocimiento de las cosas, que es evidentemente lo único que interesa a Platón.

No obstante lo cual, la argumentación socrática contra *Cratilo*, en la medida en que se mantiene fiel al esquema de la invención e imposición de los nombres, plasma una serie de perspectivas que no están en condiciones de imponerse. El que la palabra sea un instrumento que se organice para el trato docente y diferenciador con las cosas, por lo tanto que sea un ente que pueda adecuarse y corresponder más o menos a su propio ser, fija la cuestión de la esencia de las palabras de una manera que no carece de problemas. El trato con las cosas del que se habla aquí es el desvelamiento de la cosa a la que se hace referencia. La palabra es correcta cuando representa a la cosa, esto es, cuando es una representación (μίμησις). Naturalmente, no se trata de una representación imitadora en el sentido de una copia inmediata que reprodujera el fenómeno audible y visible, sino que es el ser (οὐσία), aquello que se honra con la designación de «ser» (εἶναι), lo que tiene que ser desvelado por la pa-

8. *Ibid.,* 432 a s.
9. *Ibid.,* 434 e.

labra. Pero entonces hay que preguntarse si los conceptos que se emplean para ello en la conversación, los del μίμημα o del δήλωμα entendido como μίμημα, son correctos.

El que la palabra que nombra a un objeto lo nombre como el que es porque posee por sí misma el significado por el que se designa tal referencia, no implica necesariamente una relación de copia. Con toda seguridad es propio de la esencia del μίμημα el que a través de él se represente también algo distinto de lo que ello mismo representa. La mera imitación, el «ser como», contiene pues, siempre, la posibilidad de insertar la reflexión sobre la distancia óntica entre la imitación y su modelo. Sin embargo, la palabra nombra a la cosa de una manera demasiado íntima o espiritual como para que se dé en ella una distancia respecto a la similitud, un copiar más o menos correcto. *Cratilo* tiene toda la razón cuando se pronuncia contra ello. La tiene también cuando dice que en tanto una palabra sea palabra tiene que ser «correcta», correctamente «existente». Si no lo es, si no tiene significado, no difiere en nada del sonido que produce el bronce al ser golpeado [10]. No tiene el menor sentido hablar en este caso de falsedad.

Por supuesto que también puede ocurrir que no se llame a alguien por su nombre correcto porque se le ha confundido con otro, o que se emplee para una cosa algo que no es la «palabra correcta», porque no se conoce ésta. Pero entonces lo que es incorrecto no es la palabra sino su empleo. Sólo en apariencia se refiere a la cosa para la que se usa. En realidad es la palabra adecuada para otra cosa distinta, y para ésta sí es correcta. El que aprende una lengua extranjera e intenta fijar el vocabulario, esto es, el significado de las palabras que le son desconocidas, presupone siempre que éstas poseen un verdadero significado, el que el diccionario extrae y proporciona a partir del uso lingüístico. Podrán confundirse estas significaciones, pero esto no significará sino que se emplean mal palabras «correctas». En consecuencia tiene sentido hablar de una *perfección absoluta de la palabra*, puesto que entre su apariencia sensible y su significado no existe relación sensible ni en consecuencia distancia. Tampoco *Cratilo* hubiera tenido motivo para dejarse someter de nuevo al yugo del esquema del signo como copia. Para la copia vale efectivamente que, sin ser mera duplicación del original, se parece a él, y que por lo tanto es algo que es también otra cosa y que apunta a esto otro que representa en virtud de su similitud imperfecta. Sin embargo,

10. *Ibid.*, 429 bc, 430 a.

para la relación de la palabra con su significado esto no tiene evidentemente validez alguna. En este sentido, cuando Sócrates reconoce a las palabras, a diferencia de las pinturas (ζῷα), no sólo que son correctas sino también que son verdaderas (ἀληθῆ) [11], es como si se abriera de repente una verdad completamente oculta. Por supuesto que la «verdad» de la palabra no estriba en su corrección, en su correcta adecuación a la cosa, sino en su perfecta espiritualidad, esto es, en el hacerse patente el sentido de la palabra en su sonido. En este sentido todas las palabras «son» verdaderas, esto es, su ser se abre en su significado, en tanto que una copia sólo es más o menos parecida, y en consecuencia, medida según el aspecto del original, sólo es más o menos correcta.

Pero como ocurre siempre en Platón, también aquí la ceguera de Sócrates frente a lo que refuta tiene su razón de ser. Cratilo mismo no ve del todo claro que el significado de las palabras no es idéntico a las cosas a las que se refiere, como tampoco, y esta es la base de la tácita superioridad del Sócrates platónico, que el logos, el dedir y hablar así como la patentización de las cosas que tiene lugar en ellos, es algo distinto de la referencia de los significados inscritos en las palabras, y que es aquí donde estriba la verdadera posibilidad del lenguaje de comunicar lo correcto y verdadero. El abuso sofístico del lenguaje procede justamente de la ignorancia de esta genuina posibilidad de verdad que contiene el habla (y a la que corresponde como posibilidad contraria la de la falsedad esencial, ψεῦδος). Cuando el logos se entiende como representación de una cosa (δήλωμα), como su puesta al descubierto, sin distinguir esta función veritativa del habla respecto al carácter significativo de las palabras, se abre una posibilidad de error que es propia del lenguaje. Es entonces cuando cabe creer que la cosa se posee con la palabra. Ateniéndose a la palabra se estaría pues sobre el camino legítimo del conocimiento. Sólo que entonces vale también lo inverso: allí donde hay conocimiento, la verdad del habla tiene que componerse de la verdad de las palabras como sus elementos; y así como se presupone la «corrección» de estas palabras, es decir, su adecuación natural a las cosas nombradas por ellas, estará permitido también interpretar los elementos de estas palabras, las letras, desde su función de ser copia de las cosas. Esta es la consecuencia hacia la que Sócrates acorrala a su interlocutor.

11. *Ibid.*, 430 d5.

Sin embargo, en todo este contexto se desconoce que la verdad de las cosas está puesta en el habla, lo que significa en último término que estriba en la referencia a una idea unitaria sobre las cosas y no en las diversas palabras, ni siquiera en el acervo léxico completo de una lengua. Este desconocimiento es el que permite a Sócrates refutar los argumentos de Cratilo, que por otra parte son muy certeros en los que concierne a la verdad de la palabra, esto es, a su capacidad de significar. Frente a él Sócrates alega el uso de las palabras, el habla, el logos con su capacidad de ser verdadero o falso. El nombre o la palabra parecen ser verdaderos o falsos, en tanto en cuanto se usen verdadera o falsamente, esto es, en cuanto se asignen correcta o incorrectamente a lo que es. Sin embargo, esta asignación ya no afecta a la palabra sino que es logos, y encuentra su expresión adecuada en tal logos. Por ejemplo, llamar a alguien «Sócrates» quiere decir que ese hombre se llama Sócrates.

Esta asignación, a la que conviene el carácter de logos, es pues, mucho más que la mera correspondencia de palabras y cosas, tal como en último extremo se correspondería con la teoría eleática del ser y como se presupone en la teoría del lenguaje como copia. Precisamente porque la verdad que contiene el logos no es la de la mera percepción (νοεῖν), no es un mero dejar aparecer el ser, sino que coloca al ser siempre en una determinada perspectiva, reconociéndolo o atribuyéndole *algo*, el portador de la verdad, y consecuentemente también de su contrario, no es la palabra (ὄνομα) sino el logos. De ello se sigue también necesariamente que a esta estructura de relaciones en la que el logos articula e interpreta las cosas le es enteramente secundaria su proposición real y en consecuencia su vinculación al lenguaje. Se comprende que el verdadero paradigma de lo noético *no es la palabra sino el número*, cuya designación es obviamente pura convención y cuya «exactitud» consiste en que cada número se define por su posición en la serie y es en consecuencia un puro constructo de la inteligibilidad, un *ens rationis*, no en el sentido de una validez óntica aminorada, sino en el de su perfecta racionalidad. Este es el verdadero resultado al que está referido el *Cratilo*, y cuyas consecuencias son tan amplias que determinan en realidad todo el pensamiento ulterior sobre el lenguaje.

Si el ámbito del logos representa el de lo noético en la pluralidad de sus asignaciones, la *palabra* se convierte, igual que el número, en mero *signo* de un ser bien definido y en consecuencia sabido de antemano. Con ello el planteamiento se invierte desde su principio. Ahora ya no se pregunta por el ser

o el carácter de medio de la palabra partiendo de la cosa, sino que partiendo del medio que es la palabra se pregunta qué es lo que proporciona a aquél que lo usa y cómo lo hace. La esencia del *signo* es que tiene su ser en la función de su empleo, y que su aptitud consiste únicamente en ser un indicador. Por eso tiene que destacarse en ésta su función respecto al contexto en el que se halla y en el que ha de ser tomado como signo, con el fin de cancelar su propio ser una cosa y abrirse (desaparecer) en su significado: es la abstracción del hecho mismo de indicar.

Por lo tanto, el signo no es algo que imponga un contenido propio. Ni siquiera necesita tener algún parecido con lo que indica; si lo tuviera habría de ser puramente esquemático. Pero esto quiere decir que todo su contenido propio visible está reducido al mínimo que puede requerir su función indicadora. Cuanto más inequívoca es la designación a través de una cosa que es un signo, el signo será tanto más puro, se agotará tanto más en su consideración como tal. Los signos escritos, por ejemplo, se asignan a determinadas identidades fónicas, los signos numéricos a determinados números, y son los signos más espirituales porque su asignación es total en el sentido de que los agota por entero. Una señal, un distintivo, un aviso, una indicación, etc. [12] sólo son espirituales en cuanto que se toman como signos, esto es, en cuanto que se abstrae todo lo que no sea su función indicadora. La existencia del signo es sólo su adherencia a algo distinto que en calidad de cosa-signo es al mismo tiempo algo por sí mismo y tiene su propio significado, un significado distinto del que tiene como signo. En tal caso se afirma que el significado como signo sólo conviene al signo en su relación con un sujeto receptor del signo: «no tiene su significado absoluto en sí mismo, esto es, en él la naturaleza esta cancelada» [13]; sigue siendo un ente inmediato (tiene su existencia en su relación con otros entes, e incluso los signos escritos pueden tener, por ejemplo, un valor decorativo en un conjunto ornamental), y de hecho sólo en virtud de su ser inmediato puede ser al mismo tiempo un indicador, algo ideal. La diferencia entre su ser y su significado es absoluta.

La cosa se plantea de otro modo en el caso del extremo opuesto que interviene en la determinación de la palabra: la

12. Juego de palabras en el original, sobre *Zeichen*, «signo»: *Merkzeichen*, *Abzeichen*, *Vorzeichen*, *Anzeichen* (N. del T.).
13. G. W. Fr. Hegel, *Jenenser Realphilosophie* I, 210.

copia. También la copia contiene esta misma contradicción entre su ser y su significado, pero en forma tal que la contradicción queda superada en ella misma, justamente en virtud del parecido que ella misma contiene. Su función indicadora o representadora la obtiene no del sujeto que percibe el signo sino de su propio contenido objetivo. No es un mero signo, pues en ella está representado, hecho permanente y actual, el original mismo. Por eso puede juzgársela por el grado de semejanza, esto es, por la *medida* en que permite que en ella se haga actual lo que no está presente.

El *Cratilo* desvirtúa hasta sus mismas raíces una pregunta por lo demás justificada, la de si la palabra no es más que un «signo puro» o si contiene algo de «imagen». En la medida en que en él se reduce al absurdo la tesis de que la palabra sea una copia, la única posibilidad que parece quedar es la de que es un signo. De hecho, éste es el resultado de la discusión negativa del *Cratilo*, aunque no aparezca de una manera netamente diferenciada; se confirma con el desplazamiento del conocimiento a la esfera inteligible, de manera que a partir de ese momento toda la reflexión sobre el lenguaje se monta no ya sobre el concepto de la imagen (εἰκών) sino sobre el del signo (σημεῖον, o σημαῖνον). Esto no es sólo un cambio terminológico sino que expresa una decisión que hizo época entorno al pensamiento de lo que es el lenguaje [14]. El que el verdadero ser de las cosas deba investigarse «sin los nombres» quiere decir que en el ser propio de las palabras como tales no existe acceso alguno a la verdad, por mucho que cualquier buscar, preguntar, responder, enseñar y distinguir esté obligado a realizarse con los medios lingüísticos. Con esto queda dicho también que el pensamiento llega a eximirse a sí mismo del ser de las palabras —tomándolas como simples signos que dirigen la atención hacia lo designado, la idea, la cosa—, que la palabra queda en una relación enteramente secundaria con la cosa. Es un simple instrumento de la comunión, que extrae (ἐκφὲρειν) y presenta (λόγος προφορικός) lo mentado en el medio de la voz. Y está en la consecuencia de todo ello el que un sistema ideal de signos, cuyo sentido fuese la asignación unívoca de todos los signos, desenmascararía la fuerza de las palabras (δύναμις τῶν ὀνομάτων), el marco de variación de lo contingente inscrito en las lenguas históricas concretas, como mera distorsión de su

14. J. Lohmann, *Lexis* II, *passim*, subraya la importancia que tiene la gramática estoica y la configuración de un lenguaje conceptual latino para la traducción del griego correspondiente.

utilidad. Lo que aquí se anuncia es el ideal de una *characteristica universalis*.

La desconexión de cuanto «es» el lenguaje más allá de su funcionamiento teleológico como mero signo, esto es, la autosuperación del lenguaje en un sistema de símbolos artificiales definidos unívocamente, este ideal de la Ilustración de los siglos XVIII y XX, representaría al mismo tiempo el lenguaje ideal porque le respondería el todo de lo cognoscible, el ser como la objetividad absolutamente disponible. Ni siquiera valdría la objeción fundamental de que no se puede pensar un lenguaje matemático de signos, con independencia de un lenguaje que introduzca las correspondientes convenciones. Este problema de un «metalenguaje» será irresoluble porque encierra un proceso iterativo; sin embargo, la inagotabilidad de este proceso no dice nada en contra del reconocimiento básico del ideal al que se acerca.

Hay que admitir, también, que cualquier acuñación de una terminología científica, por compartido que sea el uso de la misma, representa una fase de este proceso. ¿Pues qué es en realidad un *término?* Una palabra cuyo significado está delimitado unívocamente en cuanto que se refiere a un concepto definido. Un término siempre es algo artificial, bien porque la palabra misma está formada artificialmente, bien —lo que es más frecuente— porque una palabra usual es extraída de toda la plenitud y anchura de sus relaciones de significado y fijada a un determinado sentido conceptual. Frente a la vida del significado de las palabras en el lenguaje hablado, sobre el que Wilhelm von Humboldt [15] muestra con toda razón que le es esencial un cierto margen de variación, el término es una palabra rígida, y el uso terminológico de una palabra es un acto de violencia contra el lenguaje. Sin embargo, y a diferencia del lenguaje puramente simbólico del cálculo lógico, el uso de una terminología sigue integrado en el hablar una lengua (aunque frecuentemente bajo la forma de un extranjerismo). No existe ningún habla puramente terminológica, y hasta las expresiones artificiales más artificiosas y contrarias a la lengua (buen ejemplo de ello son todas las expresiones construidas en el marco de la publicidad moderna) acaban siempre volviendo a la vida del lenguaje. Una confirmación indirecta de esto es el hecho de que a veces una determinada distinción terminológica no logra imponerse y se ve constantemente desautorizada por el

15. W. v. Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*, § 9.

uso lingüístico normal. Esto quiere decir con toda evidencia que tiene que plegarse a las exigencias del lenguaje. Recuérdese, por ejemplo, la impotencia de la pedantería escolar con la que se desprestigió el uso de «trascendental» por «trascendente» por parte del neokantismo, o en el uso de «ideología» en sentido dogmático-positivo, que ha acabado por imponerse en contra de todo su carácter originariamente polémico e instrumentalista. También como intérprete de textos científicos tiene uno que contar normalmente con esta coexistencia de un uso terminológico y un uso corriente de una palabra [16]. Los intérpretes modernos de los textos clásicos se inclinan muchas veces a desatender la importancia de este problema, porque el concepto resulta más artificial y por lo tanto más fijado en su moderno uso científico que en la antigüedad, en la que todavía se conocían pocos extranjerismos y términos inventados.

Sólo el simbolismo matemático estaría en condiciones de hacer posible una superación fundamental de la contingencia de las lenguas históricas y de la indeterminación de sus conceptos: a partir del arte combinatorio de un sistema de signos de este tipo podrían ganarse verdades nuevas dotadas de certeza matemática (ésta era la idea de Leibniz), pues el ordo reproducido por un sistema de signos de esta clase tendría algún correlato en todas las lenguas [17]. Es bastante claro que esta pretensión de la *characteristica universalis* de ser una *ars inveniendi,* como lo plantea Leibniz, reposa precisamente sobre el carácter artificial de su simbolismo: él es el que hace posible calcular en el sentido de hallar relaciones a partir de las regularidades formales de las leyes combinatorias, y hacerlo independientemente de que la experiencia nos conduzca o no a nexos correspondientes entre las cosas. Adelantándose así con el pensamiento hacia el reino de las posibilidades, la razón pensante accede a su perfección absoluta. Para la razón humana no hay mayor adecuación del conocimiento que la *notitia numerorum* [18], y todo cálculo procede según los esquemas de ésta. Sin embargo debe considerarse como generalmente válido que la imperfección del hombre no permite un conocimiento adecuado a priori, y que en consecuencia la experiencia es impres-

16. Piénsese por ejemplo en el uso aristotélico del término φρὸνησις cuya utilización no terminológica pone en peligro la seguridad de conclusiones sobre su historia evolutiva, como ya antes he intentado mostrar frente a W. Jaeger. Cf. *Der aristotelische Protreptikos*: en Hermes (1928) 146 s.
17. Cf. Leibniz, ed. Erdmann, 1840, 77.
18. Leibniz, *De cognitione, veritate et ideis* (1684), ed. Erdmann, 79 s.

cindible. El conocimiento no se hace claro y distinto a través de estos símbolos porque el símbolo no significa una forma conspicua de estar dado, este conocimiento es «ciego» en la medida en que el símbolo aparece en el lugar de un verdadero conocimiento y muestra tan sólo la posibilidad de que éste llegue a producirse.

El ideal de lenguaje que persigue Leibniz es, pues, un «lenguaje» de la razón, una *analysis notionum* que, partiendo de los «primeros» conceptos, desarrollaría todo el sistema de los conceptos verdaderos y reproduciría el todo de lo que es, lo que se correspondería con la razón divina [19]. La creación del mundo como el cálculo de Dios, que elucida la mejor de entre las posibilidades del ser, sería reproducida de este modo por el espíritu humano.

En realidad este ideal hace patente que el lenguaje es algo más que un mero sistema de signos para designar el conjunto de lo objetivo. La palabra no es sólo signo. En algún sentido difícil de precisar es también algo así como una copia. Basta pensar en la posibilidad extrema contraria de un lenguaje puramente artificial para reconocer en esta teoría arcaica del lenguaje a pesar de todo una cierta cantidad de razón. De un modo enigmático la palabra muestra una cierta vinculación con lo «copiado», una pertenencia a su ser. Y esto debe pensarse de una manera fundamental, no bajo la idea de que en la formación del lenguaje la relación mimética tenga alguna participación. Pues esto no admite discusión. Ya Platón había pensado claramente en este sentido mediador, y la investigación lingüística sigue haciéndolo ahora cuando atribuye una cierta función a la onomatopeya en la historia de las palabras. En esta manera de pensar, el lenguaje se imagina enteramente al margen del ser pensado, como un instrumental de la subjetividad; esto quiere decir que se sigue una dirección abstractiva en cuyo término se encuentra la construcción racional de un lenguaje artificial.

Mi impresión es que con esto nos estamos moviendo en una dirección que nos aparta de la esencia del lenguaje. La lingüisticidad es tan totalmente inherente al pensar de las cosas que resulta una abstracción pensar el sistema de las verdades

19. Es sabido que ya Descartes, en una carta a Mersenne de 20-11-1629 de la que Leibniz tenía ya conocimiento, desarrollaba según el modelo de la formación de los signos numéricos la idea de un lenguaje simbólico de la razón que contuviese toda la filosofía. Una forma anterior de lo mismo, aunque desde luego bajo restricciones platonizantes de esta idea, se encuentra ya en Nicolás de Cusa, *Idiota de mente* III, cap. VI.

como un sistema previo de posibilidades del ser, al que habrían de asignarse los signos que utiliza un sujeto cuando echa mano de ellos. La palabra lingüística no es un signo del que se echa mano, pero tampoco es un signo que uno hace o da a otro; no es una cosa dotada de un ser propio, que se pueda recibir y cargar con la idealidad del significar con el fin de hacer así visible un ente distinto. Esto es falso por los dos lados. La idealidad del significado está en la palabra misma; ella es siempre ya significado. Sin embargo, esto no quiere decir por otra parte que la palabra preceda a toda experiencia de lo que es y se añada exteriormente a experiencias ya hechas, sometiéndolas a sí. No es que la experiencia ocurra en principio sin palabras y se convierta secundariamente en objeto de reflexión en virtud de la designación, por ejemplo, subsumiéndose bajo la generalidad de la palabra. Al contrario, es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen. Uno busca la palabra adecuada, esto es, la palabra que realmente pertenezca a la cosa, de manera que ésta adquiera así la palabra. Aunque mantengamos que esto no implica una simple relación de copia, sigue siendo verdad que la palabra pertenece a la cosa por lo menos hasta el extremo de que no se le asigna a posteriori como signo. El análisis aristotélico que hemos presentado antes sobre la formación de los conceptos por inducción, nos ofrece un testimonio indirecto de ello. Aristóteles mismo no pone expresamente la formación de los conceptos en relación con el problema de la formación de las palabras y el aprendizaje del lenguaje, pero Themistio no tiene dificultad en ejemplificar aquélla en su propia paráfrasis con el aprendizaje del lenguaje por los niños [20]. Tan dentro del logos está el lenguaje.

Si la filosofía griega se obstina en no percibir esta relación entre palabra y cosa, entre hablar y pensar, el motivo es que el pensamiento tenía que defenderse de la angostura de la relación entre palabra y cosa dentro de la que vive el hombre hablante. El dominio de esta lengua, «la más hablable de todas» (Nietzsche), sobre el pensamiento era tan intenso que la filosofía hubo de dedicar su más propio empeño a la tarea de liberarse de él. Por eso los filósofos griegos combaten desde el principio la corrupción y extravío del pensamiento en el «onoma» y se mantienen frente a ello en la idealidad que el mismo lenguaje realiza continuamente. Esto vale ya para Parménides, que pensaba la verdad de la cosa partiendo del logos, y vale

20. Ad Analyt. Post II, 19.

desde luego a partir del giro platónico hacia los «discursos», seguido también por la orientación aristotélica de las formas del ser según las formas de la enunciación (σχήματα τῆς κατηγορίας). Como el logos se consideraba aquí determinado por su orientación hacia el eidos, el ser propio del lenguaje sólo podía pensarse como extravío, y el pensamiento tenía que esforzarse en conjurarlo y dominarlo. La crítica de la corrección de los nombres, realizada en el *Cratilo*, representa el primer paso en una dirección que desembocaría en la moderna teoría instrumentalista del lenguaje y en el ideal de un sistema de signos de la razón. Comprimido entre la imagen y el signo, el ser del lenguaje no podía sino resultar nivelado en su puro ser signo.

2. Lenguaje y verbo [21]

Hay, sin embargo, una idea que no es griega y que hace más justicia al ser del lenguaje; a ella se debe que el olvido del lenguaje por el pensamiento occidental no se hiciera total. Es la idea cristiana de la *encarnación*. Encarnación no es evidentemente corporalización. Ni la idea del alma ni la idea de Dios vinculadas a esta corporalización responden al concepto cristiano de la encarnación.

La relación entre alma y cuerpo, implicada en este tipo de teorías, como ocurre, por ejemplo, en la filosofía platónico-pitagórica y a la que responde la idea religiosa de la trasmigración de las almas, implica la completa alteridad de alma y cuerpo. El alma retiene en todas sus corporalizaciones su ser para sí, y su liberación del cuerpo es para ella purificación, esto es, reconstrucción de su ser verdadero y auténtico. Tampoco la manifestación de lo divino en forma humana, que hace tan humana a la religión griega, tiene nada que ver con la encarnación. No es que Dios se haga hombre, sino que se muestra a los hombres en forma humana manteniendo al mismo tiempo por entero toda su divinidad suprahumana. En cambio, el Dios hecho hombre, que enseña la religión cristiana, implica el sacrificio que asume el crucificado como hijo del hombre, e implica con ello una relación misteriosamente distinta cuya interpretación teológica tiene lugar en la doctrina de la trinidad.

21. Como este capítulo está dedicado al nexo de ideas en el marco del cual el logos de Juan se tradujo como *verbum*, y en español como «verbo», sostenemos este último término a pesar de sus connotaciones gramaticales (N. del T.).

Merece la pena que nos atengamos ahora a este punto nuclear del pensamiento cristiano, porque también para él la encarnación está relacionada, de forma muy estrecha, con el problema de la palabra. Ya desde los padres de la iglesia, y desde luego en la elaboración sistemática del agustinismo de la alta escolástica, la interpretación del *misterio de la trinidad* —la tarea más importante que se plantea al pensamiento del medievo cristiano— se apoya en la relación humana de hablar y pensar. Con ello, la dogmática sigue sobre todo al prólogo del evangelio de Juan, y por mucho que los medios conceptuales con los que se intenta resolver este problema teológico sean de cuño griego, el pensamiento filosófico gana a través de ellos una dimensión que estaba vedada al pensamiento griego. Cuando el verbo se hace carne, y sólo en esta encarnación se cumple la realidad del espíritu, el logos se libera con ello al mismo tiempo de una espiritualidad que significa simultáneamente su potencialidad cósmica. El carácter único del suceso de la redención introduce en el pensamiento occidental la incorporación de la esencia histórica y permite también que el fenómeno del lenguaje emerja de su inmersión en la idealidad del sentido y se ofrezca a la reflexión filosófica. Pues a diferencia del logos griego, la palabra es ahora puro suceder *(verbum proprie dicitur personaliter tantum)* [22].

Por supuesto que con esto el lenguaje humano sólo se erige indirectamente en objeto de la reflexión. Pues se trata tan sólo de que a través de la contraimagen de la palabra humana aparezca el problema teológico de la palabra, el *verbum dei*, que es la unidad de Dios Padre y Dios Hijo. Pero para nosotros lo importante es precisamente esto, que el misterio de esta unidad tenga su reflejo en el fenómeno del lenguaje.

Ya el modo como la especulación teológica sobre el misterio de la encarnación conecta en la patrística con el pensamiento helenístico es muy significativo para la nueva dimensión a la que apunta. Al principio se intentó hacer uso de la oposición conceptual estoica entre logos exterior e interior (λόγος ἐνδιάθετος-προφορικός) [23]. Con esta distinción se pretendía destacar en origen el principio estoico del mundo que era el logos respecto a la exterioridad del puro hablar por imitación [24]. Para la fe cristiana en la revelación es la dirección inversa la que ad-

22. Tomás I. q. 34 et passim.
23. En lo que sigue me referiré al informativo artículo *Verbe* en *Dictionnaire de théologie catholique*, así como a Lebreton, *Histoire du dogme de la trinité*.
24. *Sobre los papagayos*: Sext. adv. math. VIII, 275.

quiere muy pronto un significado positivo. La analogía entre palabra interna y externa, el que la palabra se haga sonido en la *vox*, obtiene ahora un valor paradigmático.

Por una parte es sabido que la creación ocurre por la palabra de Dios. Los primeros padres hablan desde muy pronto del milagro del lenguaje con el fin de hacer pensable aquella idea tan poco griega que es la creación. En el prólogo de Juan se describe desde la palabra la acción salvadora por excelencia, el envío del Hijo, el misterio de la encarnación. La exégesis interpreta el volverse sonido de la palabra como un milagro igual que el hacerse carne de Dios. El «volverse» del que se habla en ambos casos no es un llegar a ser en el que algo se convierte en otra cosa. No se trata ni de una escisión de lo uno respecto a lo otro (χατ'ἀποχοπήν), ni de una disminución de la palabra interna por su salida a la exterioridad, ni siquiera de un convertirse en otra cosa en forma tal que la palabra interna quedase consumida en ella[25]. Desde los acercamientos más tempranos al pensamiento griego se reconoce ya esta nueva dirección hacia la unidad misteriosa de Padre e Hijo, de Espíritu y palabra. Y cuando al fin se rechaza en la dogmática cristiana —con el rechazo del subordinacionismo— la relación directa con la exteriorización, el que la palabra se vuelva sonido, esta misma decisión hace necesario volver a iluminar filosóficamente el misterio del lenguaje y su relación con el pensamiento. El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización es ya siempre palabra. El que la palabra está en Dios, y el que lo está desde toda la eternidad, es la doctrina triunfante de la iglesia que acompaña al rechazo del subordinacionismo, y que permite que el problema del lenguaje entre de lleno en la interioridad del pensamiento.

Ya Agustín devalúa expresamente la plabra externa y con ella todo el problema de la multiplicidad de las lenguas, si bien todavía trata de él[26]. La palabra externa, igual que la que sólo es reproducida interiormente, está vinculada a una determinada lengua *(lingua)*. El hecho de que el verbo se diga en cada lengua de otra manera sólo significa sin embargo que a la lengua humana no se le manifiesta en su verdadero ser. Con un desprecio enteramente platónico de la manifestación sensible

25. *Assumendo non consumendo*, Agustín, *De Trinitate*, XV, 11.
26. Respecto a lo que sigue, cf. sobre todo Agustín, *De Trinitate* XV, 10-15.

dice Agustín: *non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri audirive per corpus*. La «verdadera» palabra, el *verbum cordis*, es enteramente independiente de esta manifestación. No es ni *prolativum* ni *cogitativum in similitudine soni*. Esta palabra interna es, pues, el espejo y la imagen de la palabra divina. Cuando Agustín y la escolástica tratan el problema del verbo para ganar medios conceptuales para el misterio de la trinidad, su tema es exclusivamente esta palabra interior, la palabra del corazón y su relación con la *intelligentia*.

Lo que sale a la luz con ello es, pues, un aspecto muy determinado del lenguaje. El misterio de la trinidad encuentra su reflejo en el milagro del lenguaje en cuanto que la palabra, que es verdad porque dice cómo es la cosa, no es ni quiere ser nada por sí misma: *nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur*. Tiene su ser en su cualidad de hacer patente lo demás. Pero para el misterio de la trinidad vale exactamente esto mismo. Tampoco en él importa la manifestación terrena del redentor como tal, sino más bien toda su divinidad plena, su igualdad esencial con Dios. La tarea teológica consiste en pensar esta igualdad esencial y a pesar de todo la existencia personal autónoma de Cristo. A este efecto, se ofrece la relación humana que se hace patente en la palabra del espíritu, el *verbum intellectus*. Se trata de algo más que una simple imagen, ya que la relación humana de pensamiento y lenguaje se corresponde, a pesar de su imperfección, con la relación divina de la trinidad. La palabra interior del espíritu es tan esencialmente igual al pensamiento como lo es Dios Hijo a Dios Padre.

Claro que entonces se plantea la cuestión de si en este punto no se está explicando lo inexplicable con lo inexplicable. ¿Qué palabra puede ser ésa que se mantiene como conversación interior del pensamiento y no gana una forma sonora? ¿Es que puede existir tal cosa? ¿Nuestro pensamiento no se produce siempre en el cauce de una determinada lengua, y no nos es claro que si se quiere hablar de verdad una lengua hay que pensar en ella? Por mucho que recordemos la libertad que guarda nuestra razón frente a la vinculación lingüística de nuestro pensamiento, bien inventando y usando lenguajes de signos artificiales, bien aprendiendo a traducir de una lengua a otra —un comienzo que presupone al mismo tiempo la posibilidad de elevarse hasta el sentido de referencia, por encima de la vinculación lingüística—, sin embargo, cualquiera de estas maneras de elevarse es a su vez, como sabemos, lingüística. El «lenguaje de la razón» no es por sí mismo un lenguaje. ¿Y qué sentido

tiene entonces hablar, frente al carácter insuperable de nuestra vinculación lingüística, de una «palabra interior» que se hablaría en el lenguaje puro de la razón? ¿Cómo reconocer la palabra de la razón (reproduciendo aquí con «razón» el *intellectus)* como una verdadera «palabra» si no ha de ser una palabra que suene realmente, ni siquiera el *phantasma* de una de éstas, sino lo designado por ella con un signo, en consecuencia la referencia o lo pensado mismo?

En la medida en que la doctrina de una palabra interior debe soportar con su analogía la interpretación teológica de la trinidad, la pregunta teológica como tal no nos será aquí de mayor ayuda. Tendremos que volvernos a la cosa misma, preguntar qué puede ser esta «palabra interior». No puede ser simplemente el logos griego, la conversación del alma consigo misma. Ya el hecho de que *logos* se traduzca tanto por *ratio* como por *verbum* apunta a que el fenómeno lingüístico adquiere en la elaboración escolástica de la metafísica griega mucha más validez de la que tuvo entre los griegos mismos.

La dificultad particular que supone hacer fecundo el pensamiento escolástico para nuestro planteamiento consiste en que la comprensión cristiana de la palabra tal como la encontramos en la patrística, en parte como herencia y en parte como trasformación de ideas de la antigüedad tardía, vuelve a acercarse al concepto del logos de la filosofía griega clásica a partir de la recepción de la filosofía aristotélica por la alta escolástica. Santo Tomás, por ejemplo, elabora una mediación sistemática de la doctrina cristiana desarrollada a partir del prólogo del evangelio de Juan con el pensamiento de Aristóteles [27]. Es significativo que en él apenas se hable ya de la multiplicidad de las lenguas, a la que todavía atiende Agustín, aunque acabe por desconectarla en favor de la «palabra interior». Para él la doctrina de la «palabra interior» es el presupuesto lógico y natural bajo el que desarrolla el nexo de forma y verbum.

A pesar de lo cual tampoco en Tomás coinciden por completo los conceptos de *logos* y *verbum*. Es verdad que la palabra no es el suceso mismo del pronunciador, esa entrega irrecuperable del propio pensamiento a otro; sin embargo, el carácter óntico de la palabra es también un suceder. La palabra interior queda referida a la posibilidad de exteriorizarse. El con-

27. Cf. *Comm. in Joh.* cap. 1 = «de differentia verbi divini et humani», así como el opúsculo tan difícil como lleno de contenido complicado a partir de textos auténticos de santo Tomás, *De natura verbi intellectus*; en lo que sigue nos referiremos sobre todo a estos textos.

tenido objetivo tal como es concebido por el intelecto está ordenado hacia su conversión en sonido *(similitudo rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum)*. En consecuencia, la palabra interior no está referida con toda seguridad a una lengua determinada, ni reviste el mismo carácter que las palabras que uno tiene confusamente en la mente según le van llegando desde la memoria, sino que es el contenido objetivo pensado hasta el final *(forma excogitata)*. Y en cuanto que se trata de un pensar hasta el final es forzoso reconocer en él un momento procesual: se comporta *per modum egredientis*. Claro que no es manifestación sino pensar, pero lo que se alcanza en este decirse a sí mismo es la perfección del pensar. La palabra interior, en cuanto que expresa el pensar, reproduce al mismo tiempo la finitud de nuestro entendimiento discursivo. Como nuestro entendimiento no está en condiciones de abarcar en una sola ojeada del pensar todo lo que sabe, no tiene más remedio que producir desde sí mismo en cada caso lo que piensa, y ponerlo ante sí en una especie de propia declaración interna. En este sentido todo pensar es un decirse.

Pues bien, es seguro que la filosofía del logos griego conocía también este hecho. Platón describe el pensamiento como una conversación interior del alma consigo misma[28], y la infinitud del esfuerzo dialéctico que se exige al filósofo es la expresión de la discursividad de nuestro entendimiento finito. Y en el fondo, por mucho que Platón exigiese el «pensar puro», él mismo no deja de reconocer constantemente que para el pensamiento de las cosas no se puede prescindir del medio de *onoma* y *logos*. Pero si la doctrina de la palabra interior no quiere decir otra cosa que la discursividad del pensar y el hablar humano, ¿cómo puede entonces ser la «palabra» una analogía del proceso de las personas divinas de que habla la doctrina de la trinidad? ¿No se opone a ello precisamente la oposición entre intuición y discursividad? ¿Dónde está lo común entre uno y otro «proceso»?

Es verdad que a la relación de las personas divinas entre sí no debe convenirle temporalidad alguna. Sin embargo, la secuencialidad que caracteriza a la discursividad del pensamiento humano tampoco es en realidad una relación temporal. Cuando el pensamiento humano pasa de una cosa a otra, piensa primero esto y luego lo otro, no se ve arrastrado al mismo tiempo de lo uno a lo otro. No piensa primero lo uno y luego lo otro en el

28. Platón, *Sophist.*, 263 e.

mero orden de secuencialidad; esto significaría que se está trasformando constantemente. El que piense lo uno y lo otro quiere decir más bien que sabe lo que hace con ello, y esto significa que sabe vincular lo uno con lo otro. En consecuencia, lo que tenemos ante nosotros no es una relación temporal sino un proceso espiritual, una *emanatio intellectualis*.

Con este concepto neoplatónico, Tomás intenta describir tanto el carácter procesual de la palabra interior como el misterio de la trinidad. De este modo se pone de relieve algo que no estaba contenido en la filosofía platónica del logos. El concepto de la emanación contiene en el neoplatonismo bastante más que lo que sería el fenómeno físico del fluir como proceso de movimiento. Lo que se introduce es sobre todo la imagen del manantial [29]. En el proceso de la emanación, aquello de lo que algo emana, lo uno, no es ni despojado ni aminorado por el hecho de la emanación. Esto vale también para el nacimiento del Hijo a partir del Padre, el cual no consume con ello nada de sí mismo, sino que asume algo nuevo para sí. Vale también para el surgir espiritual que se realiza en el proceso del pensar, del decirse. Este surgir es al mismo tiempo un perfecto permanecer en sí. Si la relación divina de palabra e intelecto puede ser descrita de manera que la palabra tenga su origen en el intelecto, pero no parcialmente sino por entero *(totaliter)*, del mismo modo vale para nosotros que aquí una palabra surge *totaliter* de otra, lo que significa que tienen su origen en el espíritu igual que la sucesión de la conclusión desde las premisas *(ut conclusio ex principiis)*. El proceso y surgimiento del pensar no es, pues, un proceso de trasformación *(motus)*, no es una transición de la potencia al acto, sino un surgir *ut actus ex actu*: la palabra no se forma una vez que se ha concluido el conocimiento, hablando en términos escolásticos, una vez que la información del intelecto es cerrada por la *species*, sino que es la realización misma del conocimiento. En esta medida la palabra es simultánea con esta formación *(formatio)* del intelecto.

De esta manera se comprende que la generación de la palabra pudiera entenderse como una copia auténtica de la trinidad. Se trata de una verdadera *generatio*, de un verdadero alumbramiento, aunque por supuesto aquí no aparezca ninguna

29. Cf. la tesis doctoral de Ch. Wagner, *Die vielen Metaphern und das eine Modell der plotinischen Metaphysik*, Heidelberg 1957, que rastrea las metáforas ontológicamente significativas de Plotino. Sobre el concepto de «fuente» cf. *infra*, Excurso V.

parte receptora junto a la generadora. Precisamente este carácter intelectual de la generación de la palabra es lo decisivo para su función de modelo teológico. Ciertamente, hay algo común al proceso de las personas divinas y al del pensar.

Y sin embargo, a nosotros nos interesa menos esta coincidencia que las diferencias entre la palabra divina y humana. Teológicamente, esto es también completamente correcto. El misterio de la trinidad, aún iluminado por la analogía con la palabra interior, tiene sin embargo que resultar en último extremo incomprensible para el pensamiento humano. Si en la palabra divina se expresa el todo del espíritu divino, el momento procesual de esta palabra significa entonces algo respecto a lo que en el fondo toda analogía nos tendrá que dejar en la estacada. En cuanto que, conociéndose a sí mismo, el espíritu divino conoce al mismo tiempo todo cuanto es, la palabra de Dios es la del espíritu que en una sola contemplación *(intuitus)* lo contempla y crea todo. El surgimiento desaparece en la actualidad de la omnisciencia divina. Tampoco la creación sería un proceso real sino que interpretaría tan sólo la ordenación de la estructura del universo en el esquema temporal[30]. Si queremos comprender de una manera más exacta el momento procesual de la palabra, que para nuestro planteamiento del nexo de lingüisticidad y comprensión es el más importante, no podremos quedarnos en la coincidencia con el problema teológico, sino que tendremos que detenernos un poco en la imperfección del espíritu humano y en su diferencia con lo divino. También aquí podemos seguir a Tomás cuando destaca tres diferencias:

a) En primer lugar, la palabra humana es potencial antes de actualizarse. Es formable, pero no está formada. El proceso del pensar se inicia precisamente porque algo se nos viene a las mientes desde la memoria. También esto es una emanación, no implica que la memoria sea despojada o pierda algo. Sin embargo, lo que se nos viene así a las mientes no es aún completo ni está pensado hasta el final. Al contrario, es ahora cuando se emprende el verdadero movimiento del pensar, en el que el espíritu se apresura de lo uno a lo otro, va de aquí para allá, sopesa lo uno y lo otro y busca así la expresión completa de sus ideas por el camino de la investigación *(inquisi-*

30. No se puede ignorar que la interpretación del Génesis tanto por la patrística como por la escolástica repite en cierto modo la discusión sobre la correcta inteligencia del *Timeo* que tuvo lugar entre los discípulos de Platón.

tio) y reflexión *(cogitatio)*. La palabra completa se forma, pues, primero en el pensamiento, y por lo tanto, se forma como una herramienta, pero cuando emerge en la plena perfección del pensamiento, entonces ya no se produce con ella nada nuevo. Es la cosa misma la que entonces está presente en ella; en consecuencia, la palabra no es una herramienta en sentido auténtico. Tomás encontró para esto una imagen espléndida: la palabra es como un espejo en el que se ve la cosa; pero lo especial de este espejo es que por ningún lado va más allá de la imagen de la cosa. En él no se refleja nada más que esta cosa única, de manera que en el conjunto de sí mismo no hace sino reproducir su imagen *(similitudo)*. Lo grandioso de esta imagen es que la palabra se concibe aquí como un reflejo perfecto de la cosa, como expresión de la cosa, y queda atrás el camino del pensamiento al que en realidad debe toda su existencia. En el espíritu divino no se da nada análogo.

b) A diferencia de la palabra divina, la humana es esencialmente imperfecta. Ninguna palabra humana puede expresar nuestro espíritu de una manera perfecta. Sin embargo, y como ya se apuntaba en la imagen del espejo, esto no es la imperfección de la palabra como tal. La palabra reproduce de hecho por completo aquello a lo que el espíritu se refiere. De lo que aquí se trata es de la imperfección del espíritu humano, que no posee jamás una autopresencia completa sino que está disperso en sus referencias a esto o aquello. Y de esta su imperfección esencial se sigue que la palabra humana no es como la palabra divina una sola y única, sino que tiene que ser por necesidad muchas palabras distintas. La multiplicidad de las palabras no significa, pues, en modo alguno que en cada palabra hubiera alguna deficiencia que pudiera superarse, en cuanto que no expresa de manera perfecta aquello a lo que el espíritu se refiere; al contrario, porque nuestro intelecto es imperfecto, esto es, no se es enteramente presente a sí mismo en aquello que sabe, tiene necesidad de muchas palabras. No sabe realmente lo que sabe.

c) La tercera diferencia está también en relación con esto. Mientras Dios expresa en la palabra su naturaleza y sustancia de una manera perfecta y en una pura actualidad, cada idea que pensamos y cada palabra en la que se cumple este pensar es un mero accidente del espíritu. Es verdad que la palabra del pensamiento humano se dirige hacia la cosa, pero no está capacitada para contenerla en sí en su conjunto. De este modo el pensamiento hace el camino hacia concepciones siempre nuevas, y en el fondo no es perfectible del todo en ninguna. Su

imperfectibilidad tiene como reverso el que constituye positivamente la verdadera infinitud del espíritu, que en un proceso espiritual siempre renovado va más allá de sí mismo y encuentra en ello la libertad para proyectos siempre nuevos.

Resumiendo ahora lo que puede sernos de utilidad en la teología del verbo, podemos retener *en primer lugar* un punto de vista que apenas se ha hecho expreso en el análisis precedente, y que tampoco llega a serlo apenas en el pensamiento escolástico, no obstante ser de una importancia decisiva para el fenómeno hermenéutico que nos interesa a nosotros. La unidad interna de pensar y decirse, que se corresponde con el misterio trinitario de la encarnación, encierra en sí que la palabra interior del espíritu *no se forma por un acto reflexivo*. El que piensa o se dice algo, se refiere con ello a lo que piensa, a la cosa. Cuando forma la palabra no se reorienta, pues, hacia su propio pensar. La palabra es realmente el producto del trabajo de su espíritu. Este la forma en sí en cuanto que produce el pensamiento y lo piensa hasta el final. Pero a diferencia de otros productos la palabra permanece enteramente en lo espiritual. Este es el motivo de la apariencia de que se trate de un comportamiento hacia sí mismo, y de que el decirse sea una reflexión. En realidad no lo es. Pero en esta estructura del pensamiento tiene su fundamento el que el pensar pueda volverse reflexivamente hacia sí mismo y objetivarse. La interioridad de la palabra, en la que consiste la unidad íntima de pensar y hablar, es la causa de que se ignore tan fácilmente el carácter directo e irreflexivo de la «palabra». El que piensa, no pasa de lo uno a lo otro, del pensar al decirse. La palabra no surge en un ámbito del espíritu, libre todavía del pensamiento *(in aliquo sui nudo)*. De aquí procede la apariencia de que la formación de la palabra tiene su origen en un volverse hacia sí mismo del espíritu. En realidad, en la formación de la palabra no opera reflexión alguna. La palabra no expresa al espíritu sino a la cosa a la que se refiere. El punto de partida de la formación de la palabra es el contenido objetivo mismo (la *species)* que llena al espíritu. El pensamiento que busca su expresión no se refiere al espíritu sino a la cosa. Por eso la palabra no es expresión del espíritu sino que se dirige hacia la *similitudo rei*. La constelación objetiva pensada (la *species)* y la palabra son lo que está tan íntimamente unido. Su unidad es tan estrecha que la palabra no ocupa su lugar en el espíritu como un segundón junto a la *species*, sino que es aquello en lo que se lleva a término el conocimiento, donde la *species* es pensada por entero. Tomás alude a que en el conocimiento la palabra es como la luz en la que se hace visible el color.

Sin embargo, hay una *segunda* cosa que puede enseñarnos este pensamiento escolástico. La diferencia entre la unidad de la palabra divina y la multiplicidad de las palabras humanas no agota la cuestión. Al contrario, unidad y multiplicidad mantienen entre sí una relación fundamentalmente dialéctica. La dialéctica de esta relación domina por entero la esencia de la palabra. Tampoco conviene mantener este concepto de la multiplicidad alejado de la palabra divina. Es verdad que la palabra divina es siempre una sola palabra, la que vino al mundo en la forma del redentor, pero en cuanto que sigue siendo un acontecer —lo que es verdad pese a todo rechazo de la subordinación como ya vimos—, sigue existiendo una relación esencial entre la unidad de la palabra divina y su manifestación en la iglesia. La proclamación de la salvación, el contenido del mensaje cristiano, es a su vez un acontecer de naturaleza propia en el sacramento y en la predicación, y tan sólo expresa aquello que ocurrió en el acto redentor de Cristo. En esta medida sigue no siendo más que una palabra única lo que se proclama una y otra vez en la predicación. Es evidente que en su carácter de mensaje hay ya una alusión a la multiplicidad de su difusión. El sentido de la palabra no puede separarse del acontecer de esta proclamación. *El carácter de acontecer forma parte del sentido mismo*. Es como en una maldición, que evidentemente no se puede separar de que la pronuncie alguien contra alguien. Lo que se comprende en ella no es en ningún caso un sentido lógico abstraído del enunciado, sino la maldición real que tiene lugar en ella [31]. Y lo mismo ocurre con la unidad y multiplicidad de la palabra que anuncia la iglesia. La muerte de cruz y la resurrección de Cristo son el contenido del mensaje de salvación que se predica en toda predicación. El Cristo resucitado y el Cristo predicado son uno y el mismo. La moderna teología protestante ha desarrollado con particular intensidad el carácter escatológico de la fe que reposa en esta relación dialéctica.

A la inversa, en la palabra humana se muestra bajo una nueva luz la relación dialéctica de la multiplicidad de las palabras con la unidad de la palabra. Ya Platón había reconocido que la palabra humana posee el carácter del discurso, esto es, expresa la unidad de una referencia a través de la integración de una multiplicidad de palabras, y había desarrollado en forma

31. Cosas del mayor interés se encuentran al respecto en H. Lipp, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, 1938, y en J. L. Austin, *How to do things with words*, 1962.

dialéctica esta estructura del logos. Más tarde, Aristóteles descubre las estructuras lógicas que constituyen la frase, el juicio, el nexo de frases o la conclusión. Pero tampoco esto agota la cuestión. La unidad de la palabra que se autoexpone en la multiplicidad de las palabras permite comprender también aquello que no se agota en la estructura esencial de la lógica y que manifiesta *el carácter de acontecer propio del lenguaje: el proceso de la formación de los conceptos*[32]. Cuando el pensamiento escolástico desarrolla la doctrina del verbo no se queda en pensar la conceptuación como copia de la ordenación de la esencia.

3. Lenguaje y formación de los conceptos

Todas las diaíresis conceptuales en Platón, así como las definiciones aristotélicas, confirman que la *formación natural de los conceptos* que acompaña al lenguaje no sigue siempre el orden de la esencia, sino que realiza muchas veces la formación de las palabras en base a accidentes y relaciones. Sin embargo, la primacía del orden lógico esencial, determinada por los conceptos de sustancia y accidente, permite considerar la formación natural de los conceptos en el lenguaje como una imperfección de nuestro espíritu finito. Sólo porque únicamente conocemos accidentes, nos guiamos por ellos en la conceptuación. Y sin embargo, aunque esto fuese correcto, de esta imperfección se seguiría una ventaja peculiar —cosa que santo Tomás parece haber detectado correctamente—, la libertad para una conceptuación infinita y una progresiva penetración en los objetos de referencia[33].

Si se piensa el proceso del pensamiento como un proceso de explicación en la palabra, se hace posible un rendimiento lógico del lenguaje que no podría concebirse por entero desde la relación con un orden de cosas tal como lo tendría presente un espíritu infinito. El que el lenguaje someta la conceptuación natural a la estructura esencial de la lógica, como enseña Aristóteles y también Tomás, sólo posee, pues, una verdad relativa. *En medio de la penetración de la teología cristiana por la idea griega de la lógica germina de hecho algo nuevo: el medio del lenguaje*, *en el*

32. Reproduciremos el término de *Begriffsbildung* indistintamente por «formación de los conceptos» o «conceptuación», según lo requiera la sintaxis en cada caso (N. del T.).

33. La interpretación de Tomás de Aquino por G. Rabeau, *Species Verbum*, 1938, me parece que destaca esto correctamente.

que llega a su plena verdad el carácter de mediación inherente al acontecer de la encarnación. La cristología se convierte en precursora de una nueva antropología, que mediará de una manera nueva el espíritu humano, en su finitud, con la infinitud divina. Aquí encontrará su verdadero fundamento lo que antes hemos llamado «experiencia hermenéutica».

En consecuencia habremos de volver ahora nuestra atención a la conceptuación natural que tiene lugar en el lenguaje. Es claro que el lenguaje, aunque contenga un sometimiento de cada referencia a la generalidad de un significado previo de las palabras, no debe pensarse como la combinación de estos actos subsumidores en virtud de los cuales algo particular es integrado en cada caso bajo un concepto general. El que habla —y esto significa, el que hace uso de significados generales de palabras— está tan orientado hacia lo particular de una visión objetiva que todo lo que dice participa de la particularidad de las circunstancias que tiene ante sí[34].

A la inversa, esto quiere decir que el concepto general al que hace referencia el significado de la palabra se enriquece a su vez con la contemplación de las cosas que tiene lugar en cada caso, de manera que al final se produce una formación nueva y más específica de las palabras, más adecuada al carácter particular de la contemplación de las cosas. Tan cierto como que el hablar presupone el uso de palabras previas con un significado general, es que hay un proceso continuado de formación de los conceptos a través del cual se desarrolla la vida misma de los significados del lenguaje.

En este sentido el esquema lógico de inducción y abstracción puede ser una fuente de errores, ya que en la conciencia lingüística no tiene lugar ninguna reflexión expresa sobre lo que es común a lo diverso, y el uso de las palabras en su significado general no entiende lo que designa y a lo que se refiere como un caso subsumido bajo la generalidad. La generalidad de la especie y la conceptuación clasificatoria son muy lejanas a la conciencia lingüística. Incluso si prescindimos de todas las generalidades formales que no tienen que ver con el concepto de la especie, sigue siendo cierto que cuando alguien realiza la trasposición de una expresión de algo a otra cosa está considerando, sin duda, algo común, pero esto no necesita ser en ningún caso una generalidad específica. Por el contrario, en tal caso uno se

34. T. Litt, *Das Allgemeine Aufbau der geisteswisseschaftlichen Erkenntnis*: Berichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften 931 (1941) destaca esto con razón.

guía por la propia experiencia en expansión, que le lleva a percibir semejanzas tanto en la manifestación de las cosas como en el significado que éstas puedan tener para nosotros. En esto consiste precisamente la genialidad de la conciencia lingüística, en que está capacitada para dar expresión a estas semejanzas. Esto puede denominarse su metaforismo fundamental, e importa reconocer que no es sino el prejuicio de una teoría lógica ajena al lenguaje lo que ha inducido a considerar el uso traspositivo o figurado de una palabra como un uso inauténtico [35].

Es evidente que lo que se expresa en estas trasposiciones es la particularidad de una experiencia, y que no son, por lo tanto, el fruto de una conceptuación abstractiva. Pero es, por lo menos, igual de evidente que de este modo se incorpora simultáneamente un conocimiento de lo común. El pensamiento puede así retornar para su propia instrucción a este acervo que el lenguaje ha depositado en él [36]. Platón lo hace expresamente con su «fuga a los *logoi*» [37]. Pero también la lógica clasificatoria toma pie en este rendimiento previo de carácter lógico que para ella ha puesto a punto el lenguaje.

Una ojeada a su *prehistoria*, en particular a la teoría de la formación de los conceptos en la academia platónica, nos lo podrá confirmar. Ya habíamos visto que la exigencia platónica de elevarse por encima de los nombres presupone por principio que el cosmos de las ideas es independiente del lenguaje. Pero en cuanto que esta elevación sobre los nombres se produce siguiendo a las ideas y se determina como dialéctica, esto es, como mirar juntos hacia la unidad del aspecto, como un extraer lo común de los fenómenos cambiantes, sigue de hecho la dirección natural en la que el lenguaje se forma así mismo. Elevarse sobre los nombres quiere decir meramente que la verdad de la cosa no está puesta en el nombre mismo. No significa que el pensamiento pueda prescindir de usar nombre y logos. Al contrario, Platon ha reconocido siempre que el pensamiento necesita estas mediaciones aunque tenga que considerarlas como siempre superables. La idea, el verdadero ser de la cosa, no se conoce si no es pasando por estas mediaciones.

35. Esto lo ha visto sobre todo L. Klages. Cf. al respecto K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 1928, 33 s.

36. Esta imagen se sugiere involuntariamente y confirma en esta medida la indicación de Heidegger entre la cercanía de significado de λέγειν como «decir» y como «recoger» (por primera vez en *Heraklits Lehre vom Logos*, en *Festschrift für H. Jantzen*).

37. Platón, *Phaid.* 99e.

Pero ¿existe un conocimiento de la idea misma como determinada e individual? ¿La esencia de las cosas no es un todo de la misma manera que lo es el lenguaje? Igual que las palabras individuales sólo alcanzan su significado y su relativa univocidad en la unidad del habla, tampoco el conocimiento verdadero de la esencia puede alcanzarse más que en el todo de la estructura relacional de las ideas. Esta es la tesis del *Parménides* platónico. Pero esto suscita una nueva pregunta: para definir una única idea, esto es para poder destacarla, en lo que es respecto a todo cuanto hay fuera de ella, ¿no hace falta saber ya el todo?

Si se piensa como Platón que el cosmos de las ideas es la verdadera estructura del ser, será difícil sustraerse a esta consecuencia. Y efectivamente Speusipo, el sucesor de Platón en la dirección de la academia, refiere que Platón la extrajo de hecho[38]. Por él sabemos que éste cultivaba muy particularmente la búsqueda de lo común *(hómoia)*, y que en esto iba mucho más lejos de lo que se entiende por generalización en el sentido de la lógica de las especies, pues su método de investigación era la analogía, esto es, la correspondencia proporcional. La capacidad dialéctica de descubrir comunidades y de considerar lo mucho por referencia a lo uno es aquí todavía muy cercana a la libre universalidad del lenguaje y a los principios de su formación de las palabras. Lo común de la analogía tal como lo buscaba por todas partes Speusipo —correspondencias del tipo «lo que para el pájaro son las alas son para el pez las aletas»—, sirve para definir conceptos porque estas correspondencias representan al mismo tiempo uno de los más importantes principios formadores en la formación lingüística de las palabras. La trasposición de un ámbito a otro no sólo posee una función lógica sino que se corresponde con el metaforismo fundamental del lenguaje mismo. La conocida figura estilística de la metáfora no es más que la aplicación retórica de este principio general de formación, que es al mismo tiempo lingüístico y lógico. Así podrá decir Aristóteles: «Hacer bien las metáforas es percibir bien las relaciones de semejanza»[39]. Y en conjunto la *Tópica* aristotélica muestra una amplia gama de confirmaciones para el carácter indisoluble del nexo de concepto y lenguaje. La definición en la que se establece la especie común se deriva aquí expresamente de la consideración de lo común[40]. De este modo en el comienzo de la lógica de las especies está el rendimiento precedente del lenguaje.

38. Cf. el importante artículo de J. Stenzel sobre Speusipo.
39. *Poética*, 22, 1459 a 8.
40. Top. A 18, 108, 7-31 trata por extenso la τοῦ ὁμοίου θεωρία.

Con este dato concuerda también el que Aristóteles confiera siempre la mayor importancia al modo como se hace visible en el hablar sobre las cosas el orden de éstas (Las «categorías» —y no sólo lo que en Aristóteles recibe expresamente este nombre—, son formas de la enunciación). La conceptuación que realiza el lenguaje no sólo es empleada por el pensamiento filosófico, sino que éste la continúa en determinadas direcciones. Ya antes nos hemos remitido al hecho de que la teoría aristotélica de la formación de los conceptos, la teoría de la *epagogé*, podía ilustrarse con el aprendizaje del hablar por los niños. Y de hecho, aunque también para Aristóteles es fundamental la desmitificación platónica del habla —motivo decisivo de su propia elaboración de la «lógica»—, y aunque él mismo tenía el mayor empeño en copiar el orden de la esencia a través de la apropiación consciente de la lógica de la definición, y en particular en la descripción clasificatoria de la naturaleza, así como en librarlo de todos los azares lingüísticos, él mismo queda atado por completo a la unidad de lenguaje y pensamiento.

Los pocos pasajes, en los que habla del lenguaje como tal, están muy lejos de aislar la esfera de los significados lingüísticos respecto al mundo de las cosas que son nombradas en ella. Cuando Aristóteles dice de los sonidos o de los signos escritos que «designan» cuando se convierten en *symbolon*, esto significa desde luego que no son por naturaleza, sino por convención (κατὰ συνθήκην). Sin embargo, esto no contiene en modo alguno una teoría instrumental de los signos. La convención por la que los sonidos del lenguaje o los signos de la escritura llegan a significar algo no es un acuerdo sobre un medio de entenderse —esto presupondría de todos modos la existencia del lenguaje—, sino que es el haber llegado a estar de acuerdo en lo que tiene de fundamento la comunidad entre los hombres y en su consenso sobre lo que es bueno y correcto [41]. El haber llegado al acuerdo en el uso lingüístico de sonidos y signos no es más que expresión de aquella concordancia fundamental sobre lo que es bueno y correcto. Ahora bien, los griegos se inclinaron a considerar lo que es bueno y correcto, lo que ellos llamaban *nomoi*, como imposición y logro de hombres divinos. Sin embargo, este origen del *nomos* caracteriza en opinión de Aristóteles más a su validez que a su verdadera génesis. Esto no quiere decir que Aristóteles no reconozca ya

41. Por lo tanto conviene considerar los enunciados terminológicos de περὶ ἑρμηνείας a la luz de la *Política* (*Polit.* A 2).

la tradición religiosa, sino que para él ésta, igual que cualquier otra pregunta sobre la génesis de algo, es un camino para el conocimiento del ser y del valer. La convención de la que habla Aristóteles en relación con el lenguaje caracteriza pues el modo de ser de éste y no dice nada sobre su génesis.

Esto se atestigua, también, si se recuerda el análisis de la *epagogé*[42]. Ya hemos visto que Aristóteles deja aquí abierto de una manera muy ingeniosa el problema de cómo se llegan a formar en realidad los conceptos generales. Ahora estamos en condiciones de reconocer que con ello se hace cargo del hecho de que la formación natural de los conceptos en el lenguaje está ya siempre en acción. Por eso la conceptuación lingüística posee también según Aristóteles una libertad enteramente no dogmática; lo que en la experiencia se detecta como común entre lo que le sale a uno al encuentro y lo que se erige en generalidad, tiene el carácter de un mero rendimiento precedente que está desde luego en el comienzo de la ciencia pero que no es todavía ciencia. Esto es lo que Aristóteles trae a primer plano. En cuanto que la ciencia preconiza como ideal el poder coactivo de la demostración, está obligada a ir más allá de estos procedimientos. Por eso Aristóteles critica desde su ideal de la demostración tanto la doctrina de lo común de Speusipo como la dialéctica diairética de Platón.

Sin embargo, la consecuencia de erigir en baremo el ideal lógico de la demostración es que la crítica aristotélica arrebata al rendimiento lógico del lenguaje su legitimación científica. Éste ya sólo obtendrá reconocimiento bajo el punto de vista de la retórica, en la que se entenderá como el medio artístico que es la metáfora. El ideal lógico de la subordinación y supraordinación de los conceptos intenta hacerse dueño del metaforismo vivo del lenguaje sobre el que reposa toda conceptuación natural. Pues sólo una gramática orientada hacia la lógica podrá distinguir el significado *propio* de la palabra de su sentido *figurado*. Lo que constituye en origen el fundamento de la vida del lenguaje y su productividad lógica, el hallazgo genial e inventivo de las comunidades por las que se ordenan las cosas, todo esto se ve relegado ahora al margen como metáfora e instrumentalizado como figura retórica. La pugna entre filosofía y retórica por hacerse con la formación de los jóvenes en Grecia, que se decidió con el triunfo de la filosofía ática, tiene también este otro aspecto de que el pensamiento sobre el lenguaje se convierte en cosa de la gramática y la retórica,

42. An. Post B 19.

disciplinas que siempre han reconocido como ideal la formación científica de los conceptos. Con ello la esfera de los significados lingüísticos empieza a separarse de las cosas que se nos aparecen bajo la formación lingüística. La lógica estoica habla por primera vez de esos significados incorpóreos por medio de los cuales se realiza el hablar sobre las cosas (τõ λεκτόν). Y es muy significativo que estos significados se coloquen en el mismo nivel que el topos, el espacio[43]. Igual que el espacio vacío se convierte en un dato del pensar sólo ahora, cuando se retiran del pensamiento las cosas ordenadas en él[44], también ahora por primera vez los «significados» se piensan por sí mismos como tales, y se acuña para ellos un concepto, apartando del pensamiento las cosas designadas a través del significado de las palabras. Los significados son también como un espacio en el que las cosas se ordenan unas con otras.

Naturalmente, estas ideas sólo se hacen posibles cuando se altera de algún modo la relación natural, esto es, la íntima unidad de hablar y pensar. Podemos en este punto mencionar la correspondencia entre el pensamiento estoico y la elaboración gramático-sintáctica de la lengua latina, como ha mostrado Lohmann[45]. Es indiscutible que el incipiente bilingüismo de la *oikumene* helenística desempeñó un papel estimulante para el pensamiento sobre el lenguaje. Pero es posible que los orígenes de este desarrollo se remonten mucho más atrás, y que lo que desencadena este proceso sea en realidad la génesis de la ciencia. En tal caso los comienzos de la misma deben remontarse hasta los tiempos más tempranos de la ciencia griega. Habla en favor de esta hipótesis la formación de los conceptos científicos en los ámbitos de la música, de la matemática y de la física, pues en ellos se mide un campo de objetividades racionales cuya generación constructiva pone en curso designaciones correspondientes que ya no cabe llamar palabras en sentido auténtico. Fundamentalmente puede decirse que cada vez que la palabra asume la mera función de signo, el nexo originario de lenguaje y pensamiento hacia el que se orienta nuestro

43. *Stoic. vet. fragm. Arnim* II. 87.

44. Cf. la teoría del διάστημα rechazada todavía por Aristóteles, *Phys.* A 4, 211 b 14 s.

45. J. Lohmann ha comunicado interesantes observaciones de acuerdo con las cuales el descubrimiento del mundo «ideal» de los tonos, figuras y números aportó un género peculiar de formación de palabras y con ello un primer comienzo de conciencia lingüística. Cf. los trabajos de J. Lohmann, en Archiv für Musikwissenschaft XIV (1957) 147-155; XVI (1959) 148-173, 261-291; Lexis IV, 2 y finalmente *Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur*, 1960.

interés se trasforma en una relación instrumental. Esta relación trasformada entre palabra y signo subyace a la formación de los conceptos de la ciencia en su conjunto, y para nosotros se ha vuelto tan lógica y natural que tenemos que realizar una intensa rememoración artificial para hacernos a la idea de que junto al ideal científico de las designaciones unívocas la vida del lenguaje mismo sigue su curso sin alterarse.

Por supuesto que no es precisamente esta rememoración lo que se echa en falta cuando se observa la historia de la filosofía. Ya hemos visto cómo en el pensamiento medieval la relevancia teológica del problema lingüístico apunta una y otra vez a la unidad de pensar y hablar y trae así a primer plano un momento que la filosofía griega clásica todavía no había pensado así. El que la palabra sea un proceso en el que llega a su plena expresión la unidad de lo referido —como se piensa en la especulación sobre el verbo— es frente a la dialéctica platónica de lo uno y lo mucho algo verdaderamente nuevo. Para Platón el logos se movía él mismo en el interior de esta dialéctica, y no hacía sino padecer la dialéctica de las ideas. En esto no hay un verdadero «problema de la interpretación», en cuanto que los medios de la misma, la palabra y el discurso, están siendo constantemente superados por el espíritu que piensa. A diferencia de esto hemos encontrado que en la especulación trinitaria el proceso de las personas divinas encierra en sí el planteamiento neoplatónico del despliegue, esto es, del surgir a partir de lo uno, con lo que se hace justicia por primera vez al carácter procesual de la palabra. Sin embargo el problema del lenguaje sólo podría irrumpir con toda su fuerza cuando la mediación escolástica de pensamiento cristiano y filosofía aristotélica se completase con un nuevo momento que daría un giro positivo a la distinción entre pensamiento divino y humano, giro que obtendría en la edad moderna la mayor significación. Es lo común de lo *creador*. Y en mi opinión es este concepto el que caracteriza más adecuadamente la posición de Nicolás de Cusa, que en los últimos tiempos está siendo revisada tan intensamente[46].

Por supuesto que la analogía entre los dos modos de ser creador tiene sus límites, los que corresponden a las diferencias antes acentuadas entre palabra divina y humana. La palabra divina crea el mundo, pero no lo hace en una secuencia

46. Cf. K. H. Volkmann-Schluck, *Nicolas Cusanus*. 1957, sobre todo 146 s, que intenta determinar fundamentalmente el lugar que conviene al Cusano en la historia del pensamiento a partir de su idea de la «imagen».

temporal de pensamientos creadores y de días de la creación. El espíritu humano por el contrario sólo posee la totalidad de sus pensamientos en la secuencialidad temporal. Es verdad que no se trata de una relación puramente temporal, como ya hemos visto a propósito de Tomás de Aquino. Nicolás de Cusa también hace hincapié en esto. Es como la serie de los números: su generación no es en realidad un acaecer temporal sino un movimiento de la razón. El Cusano considera que es este mismo movimiento de la razón el que opera cuando se extraen de lo sensorial los géneros y especies tal como caen bajo las palabras y se despliegan en conceptos y palabras individuales. También ellos son *entia rationis*. Aunque esta manera de hablar sobre el «despliegue» suene tan entre platónico y neoplatónico, Nicolás de Cusa supera en realidad el esquema emanatista de la doctrina neoplatónica de la *explicatio* en puntos decisivos; pues en relación con ella despliega simultáneamente la doctrina cristiana del verbo [47]. La palabra no es para él un ser distinto del espíritu, ni una manifestación aminorada o debilitada del mismo. Para el filósofo cristiano es el conocimiento de ésto lo que constituye su superioridad sobre los platónicos. Correspondientemente tampoco la multiplicidad en la que se despliega el espíritu humano es una mera caída de la verdadera unidad, ni una pérdida de su patria. Al contrario, por mucho que la finitud del espíritu humano quedase siempre referida a la unidad infinita del ser absoluto, tenía que hallar sin embargo una legitimación positiva. Es lo que expresa el concepto de la *complicatio*, desde el que también el fenómeno del lenguaje ganará una nueva dimensión. El espíritu humano es el que al mismo tiempo reúne y despliega. El despliegue en la multiplicidad discursiva no lo es sólo de los conceptos, sino que se extiende hasta lo lingüístico. Es la multiplicidad de las designaciones posibles —según la diversidad de las lenguas— lo que aún potencia la diferenciación conceptual.

De este modo, con la disolución nominalista de la lógica clásica de la esencia, el problema del lenguaje entra en un nuevo estadio. De pronto adquiere un significado positivo el que se puedan articular las cosas en formas distintas (aunque no arbitrarias) según sus coincidencias o diferencias. Si la relación de género y especie no se puede legitimar sólo desde la naturaleza de las cosas —según el modelo de los géneros «autén-

47. Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant... Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum...: *De Doct. ign.* II, cap. IX.

ticos» en la autoconstrucción de la naturaleza viva—, sino que se legitima también de un modo distinto por relación con el hombre y su soberanía denominadora, entonces las lenguas que han nacido en la historia, la historia de sus significados igual que su gramática y sintaxis, pueden hacerse valer como formas variantes de una lógica de la experiencia, de una experiencia natural, es decir, histórica (que a su vez encierra también la experiencia sobrenatural). La cosa misma está clara desde siempre. La articulación de palabras y cosas, que emprende cada lengua a su manera, representa en todas partes una primera conceptuación natural muy lejana al sistema de la conceptuación científica. Se guía por entero según el aspecto humano de las cosas, según el sistema de sus necesidades e intereses. Lo que para una comunidad lingüística es esencial para cierta cosa, puede reunir a ésta con otras cosas por lo demás completamente distintas bajo la unidad de una denominación, con sólo que todas ellas posean este mismo aspecto esencial. La denominación (*impositio nominis*) no responde en modo alguno a los conceptos esenciales de la ciencia y a su sistema clasificatorio de géneros y especies. Al contrario, vistos desde aquí muchas veces son meros accidentes los que guían la derivación del significado general de una palabra.

Esto no quita que pueda asumirse sin dificultad una cierta influencia de la ciencia sobre el lenguaje. Por ejemplo en alemán ya no se habla de *Walfische* (peces-ballena) sino simplemente de *Wale* (ballenas), porque todo el mundo sabe que las ballenas no son peces sino mamíferos. Por otra parte la extraordinaria riqueza de designaciones populares para determinados objetos se va nivelando cada vez más en parte por la influencia del tráfico moderno, en parte por la standardización científica y técnica, y en general el vocabulario parece que no tiende a aumentar sino más bien a disminuir. Existe al parecer una lengua africana que posee no menos de doscientas expresiones distintas para el camello, según las diferentes referencias vitales en las que está el camello respecto a los habitantes del desierto. En virtud del significado dominante que mantiene en todos ellos, se presenta como un ente distinto [48]. Podría decirse que en todos estos casos hay una tensión particularmente aguda entre el concepto de la especie y la designación lingüística. Sin embargo puede decirse también que en ninguna lengua viva se alcanza nunca un equilibrio definitivo entre la tendencia

48. Cf. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* I, 1923, 258 (*Filosofía de las formas simbólicas*, México 1971).

a la generalidad conceptual y la tendencia al significado pragmático. Por eso resulta tan artificioso y tan contrario a la esencia del lenguaje considerar la contingencia de la conceptuación natural por referencia al verdadero ordenamiento de la esencia y tenerla por meramente accidental. Esta contingencia se produce en realidad en virtud del margen de variación necesario y legítimo dentro del cual puede el espíritu humano articular la ordenación esencial de las cosas.

En que el medievo latino no dedique su atención a este aspecto del problema del lenguaje, a pesar del significado que se da en la Biblia a la confusión de las lenguas humanas, puede explicarse sobre todo como consecuencia del dominio normalizado del latín erudito así como de la persistencia de la doctrina griega del logos. Sólo en el Renacimiento, cuando los laicos ganan importancia y las lenguas nacionales se abren paso en la formación erudita, llegan a desarrollarse ideas fecundas sobre la relación entre aquéllas y la palabra interior, o los vocablos «naturales». De todos modos hay que cuidarse de suponer que con ello se inicia directamente el planteamiento de la moderna filosofía del lenguaje y su concepto instrumental de éste. El significado de la primera irrupción del problema lingüístico en el Renacimiento estriba por el contrario en que en ese momento sigue siendo válida de manera impensada y normal toda la herencia greco-cristiana. En Nicolás de Cusa esto es particularmente claro. Los conceptos que caen bajo las palabras mantienen, como desarrollo de la unidad del espíritu, una referencia con la palabra natural *(vocabulum naturale)* cuyo reflejo aparece en todas ellas *(relucet)*, por mucho que cada denominación individual sea arbitraria[49] *(impositio nominis fit ad beneplacitum)*. Puede uno preguntarse qué clase de relación es ésta y en qué consiste esa palabra natural. Sin embargo la idea de que cada palabra de una lengua posee en último término una coincidencia con las de otras lenguas, en cuanto que todas las lenguas son despliegues de la unidad una del espíritu, tiene un sentido metodológicamente correcto.

Tampoco el Cusano se refiere con su *palabra natural* a la de un lenguaje originario anterior a la confusión de las lenguas. Este lenguaje de Adán en el sentido de una doctrina del estado originario le es completamente ajeno. Al contrario, su punto de partida es la imprecisión fundamental de todo saber huma-

49. El testimonio más importante al que nos referiremos en lo que sigue es N. de Cusa, *Idiota de mente* III, 2: «Quomodo est vocabulum naturale et aliud impositum secundum illud citra praecisionem...».

no. En esto consiste reconocidamente su teoría del conocimiento, en la que se cruzan motivos platónicos y nominalistas: todo conocimiento humano es pura conjetura y opinión *(coniectura, opinio)* [50]. Y es esta doctrina la que aplica al lenguaje. Ello le permite reconocer la diversidad de las lenguas nacionales y la aparente arbitrariedad de su vocabulario sin tener que caer necesariamente en una teoría convencionalista y en un concepto instrumental del lenguaje. Así como el conocimiento humano es esencialmente «impreciso», es decir, admite un más y un menos, lo mismo ocurre con el lenguaje humano. Lo que en una lengua posee su expresión auténtica *(propria vocabula)* puede tener en otra una expresión más bárbara y lejana *(magis barbara et remotiora vocabula)*. Existen pues expresiones más o menos auténticas *(propria vocabula)*. Todas las denominaciones fácticas son en cierto modo arbitrarias, pero tienen una relación necesaria con la expresión natural *(nomen naturale)* que se corresponde con la cosa misma *(forma)*. Toda expresión es atinada *(congruum)*, pero no todas son precisas *(precisum)*.

Esta teoría del lenguaje presupone que tampoco las cosas *(forma)* a las que se atribuyen los nombres pertenecen a un orden previo de imágenes originarias al que el conocimiento humano se acercaría más y más, sino que este orden se forma en realidad a partir de lo que está dado en las cosas y por medio de distinciones y reuniones. En este sentido se introduce en el pensamiento del Cusano un giro nominalista. Si los géneros y especies *(genera et species)* son a su vez seres inteligibles *(entia rationis)*, entonces puede comprenderse que las palabras puedan concordar con la contemplación objetiva a la que dan expresión, aunque en lenguas distintas se empleen palabras distintas. En tal caso no se trata de variaciones de la expresión, sino de variaciones de la contemplación objetiva y de la conceptuación subsiguiente, en consecuencia de una imprecisión esencial que no excluye que en todas ellas aparezca un reflejo de la cosa misma (de la forma). Esta imprecisión esencial sólo puede superarse evidentemente si el espíritu se eleva hacia el infinito. En él ya no hay entonces más que una única cosa *(forma)* y una única palabra *(vocabulum)*, la palabra indecible de Dios *(verbum Dei)* que se refleja en todo *(relucet)*.

Si se piensa el espíritu humano de esta manera, referido como una copia al modelo divino, entonces puede admitirse

50. Cf. la instructiva exposición de J. Koch, *Die ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus*: Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 16.

el margen de variación de las lenguas humanas. Igual que al comienzo, en la discusión sobre la investigación analógica en la academia platónica, también al final de la discusión medieval sobre los universales se piensa una verdadera cercanía entre palabra y concepto. Sin embargo las consecuencias relativistas que traería el pensamiento moderno para las concepciones del mundo partiendo de la variación de las lenguas es algo muy lejano a esta concepción. En medio de la diferencia se conserva la coincidencia, y es ésta la que interesa al platónico cristiano: lo esencial para él es la referencia objetiva que mantiene toda lengua humana, no tanto la vinculación del conocimiento humano de las cosas al lenguaje. Esta representa sólo una refracción prismática en la que aparece la verdad una.

14
El lenguaje como horizonte de una ontología hermenéutica

1. El lenguaje como experiencia del mundo

Al profundizar así particularmente en algunas de las fases de la historia del problema lingüístico hemos llegado a percibir ciertos puntos de vista que son bastante lejanos a la moderna filosofía y ciencia del lenguaje. Desde Herder y Humboldt el pensamiento moderno sobre el lenguaje está dominado por un interés muy distinto. Su objetivo sería estudiar cómo se despliega la naturalidad del lenguaje humano —una perspectiva ganada laboriosamente a la contra del racionalismo y de la ortodoxia— en la amplitud de experiencias de la diversidad de la estructura del lenguaje humano. Reconociendo en cada lengua un organismo intenta estudiar en su consideración comparativa la riqueza de los medios de los que se ha servido el espíritu humano para ejercer su capacidad de lenguaje. Un planteamiento comparativo y empírico como éste sería muy lejano a un Nicolás de Cusa. Este se mantuvo fiel al platonismo en su idea de que las diferencias de lo impreciso no contienen ninguna verdad propia, y en consecuencia sólo ganan algún interés en la medida en que coinciden con lo «verdadero». Para él no existe un interés por las peculiaridades de las incipientes lenguas nacionales, que es el que movería a un Humboldt.

Sin embargo, si se quiere hacer realmente justicia a W. von Humboldt, el creador de la moderna filosofía del lenguaje, convendrá protegerse de la excesiva resonancia producida por

la investigación lingüística comparada y por la psicología de los pueblos a las que él mismo abrió el camino. En Humboldt todavía no está completamente desplazado el problema de la «verdad de la palabra». Cuando Humboldt investiga la multiplicidad empírica de la estructura del lenguaje humano no lo hace sólo para penetrar en la peculiaridad individual de los pueblos de la mano de este campo asequible de la expresión humana [1]. Por el contrario, para él existe un nexo indisoluble entre individualidad y naturaleza humana. Con el sentimiento de la individualidad está dada siempre una intuición de una totalidad [2], y por eso la profundización en la individualidad de los fenómenos lingüísticos se entiende a su vez como un camino para comprender el todo de la constitución lingüística humana.

Su punto de partida es que las lenguas son productos de la «fuerza del espíritu» humano. Allí donde hay lenguaje está en acción la fuerza lingüística originaria del espíritu humano, y cada lengua está en condiciones de alcanzar el objetivo general que se intenta con esta fuerza natural del hombre. Esto no excluye sino más bien legitima el que la comparación de las lenguas busque un baremo de perfección según el cual pueda considerarse la diferenciación de éstas. Pues es común a todas las lenguas «el impulso a dar existencia en la realidad a la idea de la perfección lingüística», y la tarea del lingüista se orienta precisamente a investigar hasta qué punto y con qué medios se acercan las diversas lenguas a esta idea. En consecuencia para Humboldt hay evidentemente diferencias de perfección entre las lenguas. Sin embargo lo que no hay es un baremo previo bajo el cual el autor fuerce a someter los múltiples fenómenos, sino que Humboldt gana este baremo desde la esencia interna del lenguaje mismo y desde la riqueza de sus manifestaciones.

El interés normativo desde el que realiza su comparación de la estructura lingüística de las lenguas humanas no cancela pues el reconocimiento de la individualidad, y esto quiere decir el de la perfección relativa de cada una. Es sabido que Humboldt enseña a comprender cada lengua como una determinada acepción del mundo, y que lo hacía investigando la *forma interior* en la que se diferencia en cada caso el acontecer humano

1. Cf. para lo que sigue: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, impreso por primera vez en 1836.
2. *Ibid.*, § 6.

originario que es la formación del lenguaje. Soporta esta tesis no sólo la filosofía idealista que destacaba la participación del sujeto en la aprehensión del mundo, sino también la *metafísica de la individualidad* desarrollada por primera vez por Leibniz. Esto se expresa tanto en el concepto de la fuerza del espíritu, al que se asigna el fenómeno del lenguaje, como también y particularmente en el hecho de que, junto a la diferenciación por los sonidos, Humboldt invoca esta fuerza del espíritu, como sentido interior de la lengua, para la diferenciación de los idiomas. Habla de la «individualidad del sentido interior en la manifestación» y se refiere con ello a la «energía de la fuerza» con que el sentido interior opera sobre el sonido [3]. Para él es evidente que esta energía no puede ser siempre y en todas partes la misma. Por lo tanto, comparte el principio metafísico de la Ilustración, consistente en considerar el principio de la individuación según su acercamiento a lo verdadero y perfecto. Es el universo monadológico de Leibniz, en el que se imprime ahora la diversidad de la estructura lingüística humana.

El camino que sigue Humboldt en su investigación está determinado por la *abstracción hacia la forma*. Por mucho que Humboldt ponga con ello al descubierto el significado de las lenguas humanas como reflejo de la peculiaridad espiritual de las naciones, la universalidad del nexo de lenguaje y pensamiento queda con ello restringida al formalismo de un «poder hacer».

Humboldt percibe el significado de principio de este problema cuando dice del lenguaje que «en realidad se encuentra frente a un ámbito infinito y en verdad ilimitado, el conjunto de todo lo pensable. Por eso está obligado a hacer un uso infinito de medios finitos, y puede hacerlo en virtud de la identidad de la fuerza que genera ideas y lenguaje» [4]. El poder hacer uso infinito de medios finitos es la verdadera esencia de la fuerza que es consciente de sí misma. Esta fuerza abarca todo aquello en lo que puede ejercitarse. En este sentido la fuerza lingüística es superior a todas sus aplicaciones de contenido. Como formalismo del poder hacer, puede distinguirse de toda la determinatividad de contenido propia de lo hablado. A esta idea le debe Humboldt intuiciones geniales, sobre todo en cuanto que no ignora que, por muy pequeña que sea la fuerza de cada uno frente a la potencia de la lengua, entre el individuo

3. *Ibid.,* § 22.
4. *Ibid.,* § 13.

y ésta, existe una relación de reciprocidad que confiere al hombre frente a la lengua una cierta libertad. Tampoco se engaña respecto al hecho de que es una libertad limitada, en la medida en que cada lengua se forma a sí misma frente a lo hablado en cada caso, un modo peculiar de existencia que hace que en ella se experimente con particular nitidez y viveza «hasta qué punto incluso el pasado más lejano sigue vinculándose al sentimiento del presente, ya que la lengua ha pasado por las sensaciones de las generaciones anteriores y ha conservado en sí el hálito de aquéllas» [5]. Humboldt logra conservar la vida histórica del espíritu, incluso en el lenguaje concebido como forma. La fundamentación del fenómeno del lenguaje en el concepto de la fuerza lingüística confiere al concepto de la forma interior una legitimación propia que hace justicia a la movilidad histórica de la vida del lenguaje.

Al mismo tiempo un concepto de lenguaje como éste representa una abstracción a la que nuestro propio objetivo nos obligará a dar marcha atrás. *La forma lingüística y el contenido trasmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica.* Si cada lengua es una acepción del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo de lengua (que es como considera la lengua el lingüista), sino en virtud de aquello que se ha hablado y trasmitido en ella.

Un ejemplo nos ayudará a hacer patente hasta qué punto el reconocimiento de la unidad de lenguaje y tradición cambia la situación del problema, o mejor dicho, la rectifica. En un determinado pasaje Humboldt dice que el aprendizaje de una lengua extranjera debe ser al mismo tiempo el acceso a un nuevo punto de vista respecto a la propia acepción anterior del mundo, y continúa:

> Sólo porque uno traslada siempre en mayor o menor grado su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje a la lengua extraña es por lo que no se alcanza el éxito en esta materia de forma pura y completa [6].

Lo que aquí aparece como restricción y deficiencia (y desde el punto de vista del lingüista que considera su propio camino de conocimiento, con toda razón) representa en realidad la manera de realizarse la experiencia hermenéutica. Lo que proporciona un nuevo punto de vista (en la propia acepción del mundo anterior) no es el aprendizaje de una lengua extranjera

5. *Ibid.*, § 9.
6. *Ibid.*

como tal, sino su uso, tanto en el trato vivo con hombres extraños como en el estudio de la literatura extranjera. Por mucho que uno se desplace a una forma espiritual extraña no llega a olvidar nunca su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje. Al contrario, ese mundo distinto que nos sale al encuentro no es sólo extraño, sino que es distinto en muchos aspectos. No sólo tiene su propia verdad *en sí*, sino que también tiene una verdad propia *para nosotros*.

Ese otro mundo que experimentamos así no es simplemente objeto de investigación, de «desenvolverse en él» y «tener idea». El que deja llegar a sí la tradición literaria de una lengua extraña de manera que ella alcance a hablarle, no posee ya una relación objetiva con la lengua como tal, como tampoco le ocurre al viajero que se sirve de ella. Este se comporta de una manera muy distinta a como lo hace el filólogo, para quien la tradición lingüística es un material para la historia de la lengua o para la comparación lingüística. Es algo que nos resulta en realidad bastante familiar por nuestro propio aprendizaje de lenguas extrañas y por esa particular desecación de las obras literarias por medio de la cual se nos introduce en la escuela en dichas lenguas. Es claro que una tradición no se entiende cuando se está orientado temáticamente hacia la lengua como tal. Pero —y éste es el otro lado de la cuestión, que también es importante considerar— también se puede no entender lo que la tradición dice y quiere decir si ésta no habla a su vez a un medio conocido y familiar, que debe ponerse en mediación con las proposiciones del texto. En este sentido aprender una lengua es ampliar lo que uno puede aprender. Sólo en el nivel de reflexión del lingüista puede este nexo adoptar la forma bajo la cual se entiende que el éxito en el aprendizaje de una lengua extraña «no se experimenta en forma pura y perfecta». La experiencia hermenéutica, por su parte, es exactamente inversa: haber aprendido y comprender una lengua extraña —este formalismo del poder hacer— no quiere decir más que estar en situación de hacer que lo que se dice en ella sea dicho para uno. El ejercicio de esta comprensión es siempre al mismo tiempo un dejarse captar por lo dicho, y esto no puede tener lugar si uno no integra en ello «su propia acepción del mundo e incluso del lenguaje». Merecería la pena investigar a fondo hasta qué punto Humboldt mismo pudo llegar a dar la palabra a su propia familiaridad con la tradición literaria de los pueblos, aún dentro de su orientación abstractiva hacia el lenguaje como tal.

Su verdadero significado para el problema de la hermenéutica se encuentra en otro lugar: en su descubrimiento de la *acepción del lenguaje como acepción del mundo*. Humboldt reconoció la esencia del lenguaje en la realización viva del hablar, en la *enérgeia* lingüística, rompiendo así con el dogmatismo de los gramáticos. Partiendo del concepto de la fuerza que guía todo su pensamiento sobre el lenguaje, pone orden también de un modo especial en la cuestión del origen del lenguaje, lastrada hasta entonces sobre todo por planteamientos teológicos. Humboldt muestra hasta qué punto esta manera de plantear las cosas es incorrecta, pues entraña la construcción de un mundo humano sin lenguaje, cuya elevación a la lingüisticidad habría tenido lugar en algún momento y de alguna manera. Frente a esta clase de construcciones él subraya con razón que el lenguaje es humano desde su comienzo [7]. Esta constatación no sólo modifica el sentido de la cuestión del origen del lenguaje sino que es también la base de una antropología de muy largo alcance.

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo, en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. Este es el verdadero meollo de una frase expresada por Humboldt con otra intención, la de que las lenguas son acepciones del mundo [8]. Con esto, Humboldt quiere decir que el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una especie de existencia autónoma, y que introduce al individuo, cuando éste crece en ella, en una determinada relación con el mundo y en un determinado comportamiento hacia él. Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre. Tendremos que perseguir un poco más la relación de *lenguaje y mundo* si queremos ganar un horizonte adecuado para la *lingüisticidad de la experiencia hermenéutica*.

7. *Ibid.*
8. *Ibid.*

Tener mundo quiere decir comportarse respecto al mundo. Pero comportarse respecto al mundo exige a su vez que uno se mantenga tan libre frente a lo que le sale al encuentro desde el mundo que logre ponerlo ante sí tal como es. Esta capacidad es tanto tener mundo como tener lenguaje. Con ello el concepto del *mundo* se nos muestra en oposición al de *entorno* tal como conviene a todos los seres vivos en el mundo.

Por supuesto que el concepto del entorno sólo se usó en principio para el entorno humano. El entorno es el «medio» en el que uno vive, y la influencia del entorno sobre el carácter y el modo de vida de uno es lo que hace su significación. El hombre no es independiente del aspecto particular que le muestra el mundo. De este modo el concepto del entorno es en origen un concepto social que expresa la dependencia del individuo respecto al mundo social, y que en consecuencia se refiere sólo al hombre. Sin embargo, en un sentido más amplio, este concepto del entorno puede aplicarse a todos los seres vivos, y reunir así las condiciones de las que depende su existencia. Con ello se hace claro que, a diferencia de todos los demás seres vivos, el hombre tiene «mundo», en cuanto que aquéllos no tienen relación con el mundo en el mismo sentido sino que están directamente confiados a su entorno. La expansión del concepto del entorno a todos los seres vivos representa, pues, una modificación de su verdadero sentido.

Precisamente lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su *libertad frente al entorno*. Esta libertad incluye la constitución lingüística del mundo. Lo uno forma parte de lo otro y a la inversa. Elevarse por encima de las coerciones de lo que le sale a uno al encuentro desde el mundo significa tener lenguaje y tener mundo. Bajo esta forma la nueva antropología filosófica ha elaborado, en confrontación con Nietzsche, la posición del hombre, y ha mostrado que la constitución lingüística del mundo está muy lejos de significar que el comportamiento humano hacia el mundo quede constreñido a un entorno esquematizado lingüísticamente [9]. Al contrario, la elevación o el estar elevado por encima de las coerciones del mundo es algo que se da siempre allí donde hay lenguaje y allí donde hay hombres; esta libertad frente al entorno es también libertad frente a los nombres que damos a las cosas, como expresa también esa profunda narración del Génesis según la cual Adán recibió de Dios la potestad de poner nombres.

9. Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen.

Una vez puesto en claro el alcance de esto, se hace comprensible por qué a la relación general lingüística del hombre con el mundo se le opone una multiplicidad de lenguas diversas. Con la libertad humana frente al entorno está dada su capacidad lingüística libre, y con ésta la base para la multiplicidad histórica con que se comporta el hablar humano respecto al mundo uno. Cuando el mito habla de un lenguaje originario y de la irrupción de la confusión de las lenguas, esta representación mítica refleja con mucho sentido el verdadero enigma que representa para la razón la pluralidad de las lenguas; pero en su verdadera intención este relato mítico pone las cosas patas arriba cuando imagina la desintegración de la unidad originaria de la humanidad, con su uso de una lengua original, a través de la confusión de las lenguas. En realidad las cosas se explican de otro modo: porque el hombre está capacitado para elevarse siempre por encima de su entorno casual, y porque su hablar hace hablar al mundo, está dada desde el principio su libertad para un ejercicio variado de su capacidad lingüística.

Esta elevación sobre el entorno tiene desde el principio un sentido humano, y esto quiere decir lingüístico. Un animal puede abandonar su entorno y recorrer toda la tierra sin romper con eso su vinculación al entorno. En cambio para el hombre elevarse por encima del entorno es *elevarse al mundo*, y no significa abandono del entorno sino una posición completamente distinta respecto a él. Un comportamiento libre y distanciado cuya realización siempre es lingüística. La idea de un lenguaje de los animales sólo se mantiene *per aequivocationem*. Pues el lenguaje es una posibilidad variable del hombre, de uso completamente libre. Para el hombre el lenguaje no es sólo variable en el sentido de que existan otras lenguas que puedan aprenderse. Es variable en sí mismo, en cuanto que ofrece diversas posibilidades de expresar una misma cosa. Incluso en casos de carencia, como en los sordomudos, el lenguaje no es verdadero lenguaje expresivo de gestos sino una copia sustitutiva del lenguaje fónico articulado, a través de un lenguaje de gestos que posee la misma articulación. Las posibilidades de entenderse entre los animales no conocen este género de variabilidad. Esto quiere decir ontológicamente que pueden entenderse entre sí pero no entenderse sobre constelaciones objetivas como tales, como contenidos del mundo. Esto ya lo había visto con claridad Aristóteles: mientras que el grito de los animales induce siempre a sus compañeros de especie a una determinada conducta, el entendimiento lingüís-

tico a través del logos está dirigido a poner al descubierto lo que es como tal[10].

De la relación del lenguaje con el mundo se sigue también su peculiar *objetividad*[11]. Lo que habla en el lenguaje son constelaciones objetivas; cosas que se comportan de este modo o del otro; en esto estriba el reconocimiento de la alteridad autónoma, que presupone por parte del hablante una cierta distancia propia respecto a las cosas. Sobre esta distancia reposa el que algo pueda destacarse como constelación objetiva propia y convertirse en contenido de una proposición susceptible de ser entendida por los demás. En la estructura de la constelación objetiva que se destaca está dado el que siempre haya en ella algún componente negativo. La determinatividad de cualquier ente consiste precisamente en ser tal cosa y no ser tal otra. En consecuencia existen por principio también constelaciones objetivas negativas. Este es el lado de la esencia del lenguaje que el pensamiento griego tiene en cuenta por primera vez. Ya en la obstinada monotonía del principio eleático de la correspondencia de ser y *noeîn* sigue el pensamiento griego la objetividad básica del lenguaje, y en su superación del concepto eleático del ser Platón reconoce que el no ser en el ser es lo que en realidad hace posible que se hable de lo que es. Por supuesto que en la variada articulación del logos del *eidos* no podía desarrollarse adecuadamente, como ya hemos visto, la cuestión del ser propio del lenguaje; tan penetrado estaba el pensamiento griego de la objetividad de aquél. Persiguiendo la experiencia natural del mundo en su conformación lingüística, el pensamiento griego piensa el mundo como el ser. Lo que piensa en cada caso como ente se destaca como logos, como constelación objetiva enunciable, respecto de un todo abarcante que constituye el horizonte del mundo del lenguaje. Lo que de este modo se piensa como ente no es en realidad *objeto* de enunciados sino que «accede al lenguaje en enunciados». Con ello gana su verdad, su carácter manifiesto en el pensamiento humano. De este modo la ontología griega se funda en la objetividad del lenguaje, pensando la esencia del lenguaje desde el enunciado.

10. Aristóteles, *Política*, A 2, 1253 a 10 s.

11. Con el término español «objetividad» traducimos tres términos alemanes: *Objektivität* (objetividad propia del conocimiento; el término es relativamente técnico); *Sachlichkeit* (sinónimo de *Objektivität*, pero sin matiz terminológico; es el término habitual); y *Gegenständlichkeit* (la objetividad como cualidad de todo lo que es «objeto»). En general los contextos no ofrecen duda respecto a la interpretación que debe darse al término español (N. del T.).

Naturalmente importa destacar frente a esto que el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo *entendimiento*. Esto no debe entenderse como si con ello quedara formulado el objetivo del lenguaje. Este entendimiento no es un mero hacer, no es una actuación con objetivos como lo sería la producción de signos a través de los cuales comunicar a otros mi voluntad. El entendimiento como tal no necesita instrumentos en el sentido auténtico de la palabra. Es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida. En este sentido el entendimiento humano en la conversación no se distingue del que cultivan los animales unos con otros. Sin embargo, el lenguaje humano debe pensarse como un proceso vital particular y único por el hecho de que en el entendimiento lingüístico se hace manifiesto el «mundo». El entendimiento lingüístico coloca aquello sobre lo que se produce ante los ojos de los que participan en él, como se hace con un objeto de controversia que se coloca en medio de las partes. El mundo es el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por su esencia el lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento. Por eso no es un simple medio para el entendimiento.

Esta es también la razón por la que los sistemas inventados de entendimiento artificial no son nunca lenguajes. Los lenguajes artificiales, lenguajes secretos o simbolismos matemáticos, no tienen en su base una comunidad ni de lenguaje ni de vida, sino que se introducen y aplican meramente como medios e instrumentos del entendimiento. En esto estriba el que presupongan siempre un entendimiento ejercido en vivo, y además ejercido lingüísticamente. Es sabido que el consenso por el que se introduce un lenguaje artificial pertenece necesariamente a otro lenguaje. En cambio, en una comunidad lingüística real no nos ponemos primero de acuerdo sino que estamos ya siempre de acuerdo, como mostró Aristóteles. Es el mundo que se nos representa en la vida común el que lo abarca todo y sobre el que se produce el entendimiento; en cambio, los medios lingüísticos no constituyen por sí mismos el objeto de aquél. El entendimiento sobre una lengua no es el caso normal de entendimiento, sino el caso especial de un acuerdo respecto a un instrumento, repecto a un sistema de signos que no tiene su ser en la conversación sino que sirve como medio a objetivos

informativos. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo proporciona un horizonte más amplio a nuestro análisis de la experiencia hermenéutica. Aquí se confirma lo que ya habíamos mostrado con el ejemplo de la traducción y con las posibilidades de entenderse más allá de los límites de la propia lengua: el mundo lingüístico propio en el que se vive no es una barrera que impide todo conocimiento del ser en sí, sino que abarca por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse y elevarse nuestra percepción. Por supuesto que los que se han criado en una determinada tradición lingüística y cultural ven el mundo de una manera distinta a como lo ven los que pertenecen a otras tradiciones. Es verdad que los «mundos» históricos, que se resuelven los unos en los otros en el curso de la historia, son distintos entre sí y también distintos del mundo actual. Y sin embargo lo que se representa es siempre un mundo humano, esto es, constituido lingüísticamente, lo haga en la tradición que lo haga. Como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros.

Pues bien, esto reviste una importancia verdaderamente fundamental. Con ello se vuelve problemático el uso del concepto «*mundo en sí*». El baremo para la ampliación progresiva de la propia imagen del mundo no está dado por un «mundo en sí» externo a toda lingüisticidad. Al contrario, la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegamos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una «acepción» del mundo. Estas acepciones del mundo no son relativas en el sentido de que pudiera oponérseles el «mundo en sí», como si la acepción correcta pudiera alcanzar su ser en sí desde alguna posible posición exterior al mundo humano-lingüístico. Obviamente no se discute que el mundo pueda ser sin los hombres, y que incluso quizá vaya a ser sin ellos. Esto está dentro del sentido en el que vive cualquier acepción del mundo constituida humana y lingüísticamente. Toda acepción del mundo se refiere al ser en sí de éste. El es el todo al que se refiere la experiencia esquematizada lingüísticamente. La multiplicidad de tales acepciones del mundo no significa relativización del «mundo». Al contrario, lo que el mundo es no es nada distinto de las acepciones en las que se ofrece.

En esto, la cuestión es parecida a lo que ocurre con la percepción de las cosas. Fenomenológicamente hablando, la «cosa

en sí» no consiste más que en la continuidad con la que las matizaciones perspectivistas de la percepción de las cosas se van induciendo unas a otras, como ya mostró Husserl[12]. El que pretenda oponer a estas «acepciones» el «ser en sí» tendrá que pensar o teológicamente —y entonces el ser en sí ya no es para él sino para Dios—, o diabólicamente, en calidad de individuo que pretende demostrarse a sí mismo su propia divinidad haciendo ver que el mundo entero debe obedecerle —y entonces el ser en sí del mundo será para él una restricción de la omnipotencia de su imaginación— [13]. De una manera análoga a la de la percepción puede hablarse de la «matización lingüística» que experimenta el mundo en los diversos mundos lingüísticos. Sin embargo, sigue existiendo una diferencia característica: en la percepción de las cosas cada matización es distinta y excluyente de las demás, y contribuye a constituir la «cosa en sí» como el continuum de estas matizaciones, mientras que en la matización de las acepciones lingüísticas del mundo cada una de ellas contiene potencialmente a todas las demás, esto es, cada una está capacitada para ampliarse hacia cada una de las otras. Está capacitada para comprender y abarcar desde sí también la «acepción» del mundo que se le ofrece en otra lengua distinta.

Retengamos, pues, que la vinculación lingüística de nuestra experiencia del mundo no significa ningún perspectivismo excluyente; cuando logramos superar los prejuicios y barreras de nuestra experiencia anterior del mundo introduciéndonos en mundos lingüísticos extraños, esto no quiere decir en modo alguno que abandonemos o neguemos nuestro propio mundo. Como viajeros, siempre volvemos a casa con nuevas experiencias. Y si somos emigrantes, que no han de volver jamás, tampoco podremos nunca olvidar del todo. Incluso si hemos logrado, en calidad de instruidos en la historia, obtener verdadera claridad sobre el condicionamiento histórico de todo pensamiento humano sobre el mundo, y en consecuencia también sobre nuestro propio carácter condicionado, tampoco con esto habremos logrado asumir una posición incondicionada. En particular, no refuta el supuesto de este condicionamiento básico el que este supuesto mismo pretenda ser total e incondi-

12. *Ideen* I, § 41.

13. Por eso es un malentendido apelar al ser en sí del mundo frente al idealismo, ya sea trascendental, ya el de la filosofía del lenguaje «idealista». Significa ignorar el sentido metodológico del idealismo, cuyo aspecto metafísico puede considerarse superado desde Kant. Cf. I. Kant, *Widerlegung des Idealismus*, en *Kritik der reinen Vernunft*, B 274 s.

cionalmente verdadero, que en consecuencia no se pueda aplicar a sí mismo sin entrar en contradicción. La conciencia del condicionamiento no cancela éste en modo alguno. Es uno de los prejuicios de la filosofía de la reflexión el considerar como una relación entre frases cosas que realmente no están en el mismo nivel lógico. Por eso el argumento de la reflexión está aquí fuera de lugar. No se trata de relaciones entre juicios que deban mantenerse libres de toda contradicción, sino de relaciones vitales. La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más diversas [14].

Tampoco la explicación copernicana del cosmos ha conseguido, introduciéndose en nuestro saber, hacer que para nosotros el sol deje de ponerse. No existe ninguna incompatibilidad entre el sostenimiento de ciertas apariencias y la comprensión racional de que en el mundo las cosas son a la inversa. ¿Y no es en realidad el lenguaje el que interviene, promoviendo y acallando, en esta estratificada comprensión de la vida? Nuestra manera de hablar de la puesta del sol no es ciertamente arbitraria sino que expresa una apariencia real. Es la apariencia que se ofrece a aquél que no se mueve. Es el sol el que nos alcanza o nos abandona entonces con sus rayos. En este sentido, la puesta del sol es para nuestra contemplación una realidad (es relativo «a nuestro estar ahí»). Lo que ocurre es que en virtud del pensamiento nos es posible librarnos de esta evidencia de la contemplación construyendo un modelo distinto, y porque podemos hacerlo es por lo que podemos asentir también a la acepción racional que ofrece la teoría copernicana. Sin embargo, con los «ojos» de esta razón científica, no podemos ni cancelar ni refutar la apariencia natural. Esto no sólo sería absurdo porque dicha apariencia es para nosotros una verdadera realidad, sino también porque la verdad que nos cuenta la ciencia es a su vez relativa a un determinado comportamiento frente al mundo, y no puede tampoco pretender serlo todo. Sin embargo, sí que es el lenguaje el que pone al descubierto el todo de nuestro comportamiento respecto al mundo, y en este todo del lenguaje la apariencia guarda su legitimación igual que la ciencia encuentra la suya.

14. K. O. Apel, *Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltilich orientierten Sprachwissenschaft*, en *Festschrift für Weisgerber*, 25 s, muestra correctamente que cuando el hombre habla de sí mismo esto no puede entenderse en modo alguno como una afirmación objetivamente fijada de su ser así, con lo que la refutación de esta clase de proposiciones apelando a su relatividad y contradictoriedad lógica carece de sentido.

Por descontado que esto no quiere decir que el lenguaje sea algo así como la causa de esta capacidad espiritual de permanencia, sino únicamente que la inmediatez de nuestra contemplación del mundo y de nosotros mismos, en la que nos mantenemos, se guarda y se administra en él, porque como seres finitos siempre venimos de mucho antes y llegamos a mucho después. En el lenguaje se hace claro lo que es real más allá de la conciencia de cada uno.

Tal es la razón por la que en el acontecer lingüístico tiene su lugar no sólo lo que se mantiene sino también justamente el cambio de las cosas. Por ejemplo, en la decadencia de las palabras podemos observar los cambios de las costumbres y de los valores. La palabra «virtud» no se mantiene viva en nuestro mundo lingüístico quizá más que en un sentido irónico [15]. Y si en vez de ésta nos servimos de otras palabras, que en la discreción que las caracteriza formulan la pervivencia de las normas éticas de un modo que se ha vuelto de espaldas al mundo de las convenciones fijas, este mismo proceso es un reflejo de lo que ocurre en la realidad. También la palabra poética se convierte con frecuencia en una prueba de lo que es verdad, pues el poema resucita una vida secreta en palabras que parecían desgastadas e inservibles, y nos ilustra así sobre nosotros mismos. Y el lenguaje puede todo esto porque no es evidentemente una creación del pensamiento reflexivo sino que contribuye a realizar el comportamiento respecto al mundo en el que vivimos.

De este modo se confirma en conjunto lo que comprobábamos antes: en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es «absoluta». Va más allá de toda relatividad del «poner» el ser, porque abarca todo ser en sí, se muestre en las relaciones (relatividades) en que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente. *La relación fundamental de lenguaje y mundo no significa por lo tanto que el mundo se haga objeto del lenguaje.* Lo que es objeto del conocimiento y de sus enunciados se encuentra por el contrario abarcado siempre por el horizonte del mundo del lenguaje. La lingüisticidad de la experiencia humana del mundo no entraña la objetivación del mundo.

En cambio, la objetividad que conoce la ciencia, y a través de la cual ella obtiene su propia objetividad, forma parte de

15. Cf. el ensayo de M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, en *Vom Umsturz der Werte*, 1919.

las relatividades que abarca la relación del lenguaje con el mundo. En ella obtiene el concepto del «ser en sí» el carácter de una *determinación volitiva*. Lo que es en sí es independiente de lo que uno quiere o sueña. Sin embargo, cuando se lo conoce en su ser en sí, se lo hace disponible de una manera tal que se puede contar con ello e integrarlo en los propios objetivos.

Este concepto del ser en sí sólo se corresponde en apariencia con el concepto griego del καθ'αὑτό. Este último se refiere básicamente a la diferencia ontológica entre lo que es un ente por su sustancia y su esencia y aquello que puede ser en él y que es cambiante. Lo que pertenece a la esencia permanente de un ente es conocible también en un sentido pregnante, esto es, detenta siempre una correspondencia previa con el espíritu humano. En cambio, lo que es «en sí» en el sentido de la ciencia moderna no tiene nada que ver con esta diferencia ontológica entre esencial e inesencial, sino que se determina desde la esencia propia de la autoconciencia y desde el poder hacer y querer cambiar que es inherente al espíritu y a la voluntad del hombre. Se trata al mismo tiempo de su objeto y de su resistencia [16] con la que tiene que contar. Por lo tanto, y como ya ha mostrado en particular Max Scheler, lo que es en sí es relativo a un determinado modo de saber y querer [17].

Esto no implica que sólo una determinada ciencia esté orientada en forma particular hacia el dominio de lo que es, determinando desde esta voluntad de dominio el correspondiente sentido del ser en sí. Scheler destaca con razón que el modelo del mundo propio de la mecánica está referido de un modo peculiar al «poder hacer» [18]. Sin embargo, el «saber dominador» es el modo de saber que afecta a las ciencias modernas de la naturaleza en su conjunto. Esto aparece muy claro en los casos en los que, dentro de la ciencia moderna, se desarrollan nuevos objetivos de la investigación que no sólo intentan delimitarse metodológicamente frente al método unitario de la física moderna, sino que recaban para sí una actitud

16. «Objeto» y «resistencia» son la traducción del juego de palabras *Gegenstand* y *Widerstand*, que, volviendo a su significado etimológico, podrían glosarse como «lo que se pone enfrente» y «lo que se pone en contra» (N. del T.).

17. Esto sigue siendo correcto aun cuando Scheler malinterpreta el sentido del idealismo trascendental como idealismo generativo y concibe la «cosa en sí» como lo contrario de la generación subjetiva del objeto.

18. Cf. sobre todo el trabajo de M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit* en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 1926.

investigadora distinta. Por ejemplo, la investigación del medio ambiente del biólogo Von Uxküll ha contrapuesto al mundo de la física un universo de la vida en el que se integran unos con otros los diversos mundos vitales de las plantas, los animales y el hombre.

Este planteamiento biológico pretende superar metodológicamente el ingenuo antropocentrismo de la vieja observación de los animales, investigando la estructura de los entornos en los que viven los diversos seres vivos. El mundo vital humano se constituye, de manera análoga a los entornos animales, a base de caracteres que son asequibles a los sentidos humanos. Y si los «mundos» deben ser considerados de esta manera como proyectos biológicos, esto no sólo presupone el mundo del ser en sí que nos ha hecho asequible la física, en el sentido de que se elaboran los principios selectivos según los cuales los más diversos seres vivos construyen sus mundos a partir del material de «lo que es en sí». Se trata al mismo tiempo de una investigación que se adapta correspondientemente a un nuevo ámbito objetivo. De este modo el universo biológico se obtiene a partir del universo físico en virtud de una reestilización, e indirectamente lo presupone. En estricta consecuencia esto debe valer también para el mundo vital del hombre. De hecho, la física moderna se ha separado fundamentalmente del viejo postulado de la conspicuidad que procede de las formas de nuestra contemplación humana. Incluyendo con sus sistemas de ecuaciones el nexo entre las magnitudes que se miden y el observador que las mide en el sistema físico, la física hace para el mundo vital humano lo mismo que ya ha hecho para los mundos animales como presupuesto de la investigación biológica. Enseña a mirar desde arriba el mundo de la contemplación humana con su espacio y su tiempo «absolutos», y lo hace con los mismos medios con los que se acerca, por ejemplo, al mundo de las abejas cuando explica la capacidad de orientación de éstas por su sensibilidad a las radiaciones ultravioletas. En este sentido el mundo de la física va más allá tanto de los mundos animales como del mundo humano. Esto produce la impresión de que el «mundo de la física» es el mundo verdadero, el mundo en sí, el objeto absoluto respecto al que se comportan en conjunto todos los seres vivos, cada uno a su manera.

¿Pero es realmente verdad que este mundo es un mundo del ser en sí, que ha rebasado ya toda relatividad al estar ahí y cuyo conocimiento puede en consecuencia recabar el título de ciencia absoluta? ¿El mismo concepto de un «objeto absoluto» no

es una especie de círculo cuadrado? Ni el universo biológico ni el universo físico pueden negar realmente la relatividad al estar ahí que les es propia. La física y la biología tienen en consecuencia un horizonte ontológico que en su calidad de ciencias no están capacitadas para rebasar. Ellas conocen lo que es, y como ha mostrado Kant, esto significa que lo conocen tal como está dado en el espacio y en el tiempo y como es objeto de la experiencia. En esto consiste justamente el progreso de conocimiento que se alcanza en la ciencia. Tampoco el mundo de la física puede querer ser el todo de cuanto es. Pues incluso una ecuación universal que trascribiese todo cuanto es, de manera que incluso el observador del sistema apareciese en las ecuaciones del mismo, seguiría presuponiendo al físico, que en su calidad de calculador no sería al mismo tiempo el calculado. Una física que se calculase a sí mismo y fuese su propio autocálculo no dejaría de ser una contradicción en sí misma. Y lo mismo puede decirse de la biología, que investiga los mundos vitales de todo cuanto vive y en consecuencia también el de los hombres. Lo que en ella se conoce abarca desde luego también el ser del investigador, pues también él es un ser vivo y un hombre. Sin embargo, de esto no se sigue en modo alguno que la biología no sea más que un proceso vital y que sólo interese como tal. Al contrario, la biología investiga, igual que la física, lo que es, y ella no es a su vez lo que investiga. El ser en sí al que se orienta su investigación, ya sea física o biología, es relativo a cómo «pone el ser» su propio planteamiento. No existe el más mínimo motivo para dar razón más allá de esto también metafísicamente a la pretensión de la investigación de que ella conoce el ser en sí. Tanto la una como la otra han diseñado previamente, como ciencias, su ámbito objetivo propio, y el conocimiento de éste significa su dominio.

En cambio, las cosas son muy distintas cuando la referencia es la relación total del hombre con el mundo, tal como se muestra en la realización lingüística. El mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente no es en sí ni es relativo en el mismo sentido en que pueden serlo los objetos de la ciencia. No es en sí en cuanto que carece por completo del carácter de objeto, y en cuanto que nunca puede estar dado en la experiencia por su calidad de ser un todo abarcante. Sin embargo, como el mundo que es, tampoco puede considerárselo relativo a una determinada lengua. Pues vivir en un mundo lingüístico, como se hace cuando se pertenece a una comunidad lingüística, no quiere decir estar confiado a un entorno como lo están

los animales en sus mundos vitales. No se puede querer mirar desde arriba el mundo lingüístico de la manera que describíamos antes; pues no existe ningún lugar fuera de la experiencia lingüística del mundo desde el cual éste pudiera convertirse por sí mismo en objeto. La física no proporciona este lugar porque lo que investiga y calcula como su objeto no es el mundo, esto es, el todo de cuanto es. Por lo mismo tampoco la lingüística comparada, que estudia las lenguas en su estructura, está en condiciones de proporcionar un lugar libre de lenguaje desde el cual se volviera conocible el ser en sí de lo que es, y para el cual se pudiesen reconstruir las diversas formas de la experiencia lingüística del mundo como selecciones esquematizadoras a partir de cuanto es en sí; no vale aquí la analogía de los mundos vitales de los animales que se investigan según los principios de su estructura. Al contrario, en cada lengua hay una referencia inmediata a la infinitud de lo que es. Tener lenguaje significa precisamente tener un modo de ser completamente distinto de la vinculación de los animales a su entorno. Cuando los hombres aprenden lenguas extrañas no alteran su relación con el mundo como lo haría un animal acuático que se convirtiera en terrestre; sino que mantienen su propia relación con el mundo y la amplían y enriquecen con los mundos lingüísticos extraños. El que tiene lenguaje «tiene» el mundo.

Si retenemos esto, ya no podremos seguir confundiendo la objetividad del lenguaje con la *objetividad de la ciencia*. La distancia inherente a la relación lingüística con el mundo no proporciona por sí misma y en cuanto tal ese otro género de objetividad que producen las ciencias naturales eliminando los elementos subjetivos del conocer. La distancia y la objetividad del lenguaje es también desde luego un verdadero logro que no se hace solo. Ya sabemos cuánto aporta al dominio de una experiencia el aprehenderla en lenguaje. Con él parece como si se pusiera distancia a su inmediatez amenazadora y abrumadora, se la redujera a proporciones, se la hiciera comunicable y se rompiera así su conjuro. Sin embargo, esta manera de dominar la experiencia, es claramente distinta de su elaboración por la ciencia, que la objetiva y la hace disponible para cualesquiera fines. Cuando el investigador natural ha reconocido la regularidad de un proceso natural, lo tiene como quien dice en la mano. En la experiencia natural del mundo tal como se acuña lingüísticamente no hay nada de esto. Hablar no significa de ninguna manera volver las cosas disponibles y calculables. Y no sólo porque enunciado y juicio no representen más que una forma especial dentro de la multiplicidad de los comporta-

mientos lingüísticos, sino porque esta experiencia no deja por eso de estar entrelazada en el conjunto del comportamiento vital. La ciencia objetivadora considera por esto la conformación lingüística de la experiencia natural del mundo como una fuente de prejuicios. Como enseña el ejemplo de Bacon, la nueva ciencia, con sus métodos de medición matemática, tenía que despejar un espacio para sus propios planes constructivos, precisamente en contra del prejuicio del lenguaje y su ingenua teleología.

Por otra parte existe un nexo positivo y objetivo entre la objetividad del lenguaje y la capacidad del hombre para hacer ciencia. Esto se muestra de un modo particularmente claro en la ciencia antigua, cuya procedencia desde la experiencia lingüística del mundo constituye al mismo tiempo su peculiaridad y su debilidad específicas. Para poder superar esta debilidad, el ingenuo antropocentrismo, la ciencia moderna ha tenido que renunciar también a su carácter, esto es, a su integración en el comportamiento natural del hombre en el mundo. Esto puede ilustrarse muy bien con el concepto de «*teoría*«. Lo que se llama teoría dentro de la ciencia moderna, tengo la impresión de que apenas tiene nada que ver con aquella actitud de mirar y saber en la que los griegos acogían el orden del mundo. La teoría moderna es un medio constructivo por el que se reúnen unitariamente las experiencias y se hace posible su dominio. Como dice el lenguaje, se «construyen» teorías. Sobre esto reposa el que cada teoría deshaga la vigencia de la anterior y el que cada una sólo pretenda desde el principio una validez condicionada, provisional, hasta que nuevas experiencias proporcionen algo mejor. La *theoría* antigua no es en este sentido un medio sino el objetivo mismo, la forma más elevada de ser hombre.

Sin embargo, existe una relación bastante estrecha entre ambas formas de teoría. En uno y otro caso se aprecia la misma superación del interés práctico y pragmático, que mira todo lo que encuentra a la luz de sus propias intenciones y objetivos. Dice Aristóteles que la actitud teórica en la vida sólo pudo emerger cuando se dispuso ya de todo lo necesario para satisfacer las necesidades de la vida [19]. Tampoco la actitud teórica de la ciencia moderna dirige sus preguntas a la naturaleza con vistas a determinados fines prácticos. Es verdad que ya su manera de preguntar e investigar está orientada hacia el dominio de lo que es, por lo que debe considerársela práctica en sí misma.

19. *Met.* A 1.

Sin embargo, para la conciencia de cada investigador la aplicación de sus conocimientos es secundaria en el sentido de que, aunque se sigue de ellos, tan sólo viene más tarde, de manera que el que conoce no necesita saber para qué se va a aplicar lo que conoce. No obstante lo cual, y a pesar de todas las correspondencias, la diferencia se hace bien patente en el empleo de las mismas palabras «teoría» y «teórico». En el uso lingüístico moderno el concepto de lo teórico es casi sólo un concepto privativo. Algo se entiende como sólo teórico cuando no posee la vinculatividad siempre determinante de los objetivos de la acción. A la inversa, las teorías que aquí se perfilan están dominadas por la idea de la construcción, esto es, el conocimiento teórico se piensa desde la dominación voluntaria de lo que es y no como fin sino como medio. Teoría en el sentido antiguo es, en cambio, algo completamente distinto. En ella no sólo se contemplan los órdenes vigentes sino que, por encima de éste, la teoría significa la participación misma en el orden total.

Esta diferencia entre la teoría griega y la ciencia moderna tiene su verdadero fundamento, en mi opinión, en la diferencia de su relación con la *experiencia lingüística del mundo*. El saber griego, como ya hemos destacado antes, estaba tan dentro de ella, se encontraba tan expuesto a la seducción por el lenguaje, que su lucha contra la δύναμις τῶν ὀνομάτων no le llevó nunca a desarrollar el ideal de un lenguaje puro de signos, capaz de superar por entero el poder del lenguaje, tal como se hace en la ciencia moderna y en su orientación hacia el dominio de lo que es. Tanto el simbolismo de letras, con el que tanto trabaja Aristóteles en la lógica, como su descripción proporcional y relativa de los procesos del movimiento con la que opera en la física, son evidentemente algo muy distinto del modo como se aplica la matemática en el siglo XVII.

Conviene no desatender este aspecto cuando se apela al origen griego de la ciencia. Debiera haber pasado definitivamente el tiempo en que se tomaba como baremo el método científico moderno y se intepretaba a Platón por referencia a Kant, y la idea por referencia a la ley natural (neokantismo), o se proclamaba que en Demócrito aparecía ya el comienzo esperanzador del verdadero conocimiento «mecánico» de la naturaleza. Una simple reflexión sobre la superación hegeliana del punto de vista del entendimiento por referencia a la idea de la vida puede mostrar los límites de semejante consideración [20].

20. Objetivamente, la exposición sincrónica de Hegel del punto de vista del entendimiento *(Verstand)*, que piensa en uno la idea platónica

Y creo que Heidegger gana más tarde en *Ser y tiempo* el punto de vista bajo el que se pueden pensar tanto la diferencia como la comunidad entre la ciencia griega y la moderna. Cuando muestra el concepto del «estar dado» como un modo deficiente del ser, y cuando lo reconoce como trasfondo de la metafísica clásica y de su pervivencia en el concepto moderno de la subjetividad, persigue de hecho un nexo ontológico correcto entre la teoría griega y la ciencia moderna. En el horizonte de su interpretación temporal del ser, la metafísica clásica se le aparece en su conjunto como una ontología de lo que está dado, y la ciencia moderna le parece su heredero inconsciente. En la teoría griega misma había, sin embargo, algo más que esto. «Theoría» no sólo comprende lo que está dado sino más bien la cosa misma, a la que conviene todavía la dignidad de la «cosa» [21]. El propio Heidegger destacará más tarde que la experiencia de la cosa no tiene que ver con la pura constatabilidad del mero «estar dado» más de lo que pueda tener que ver con la experiencia de las llamadas ciencias empíricas [22]. En consecuencia, convendrá mantener, tanto la dignidad de la cosa como la objetividad del lenguaje, separadas del prejuicio contra la ontología de lo dado y por lo tanto del concepto de la objetividad.

Partimos de la base de que en la acepción lingüística de la experiencia humana del mundo no se calcula o se mide lo dado, sino que se deja hablar a lo que es tal como se muestra a los hombres, como ente y como significante. Es aquí, y no en el ideal metodológico de la construcción racional que domina a la moderna ciencia natural matemática, donde podrá reco-

como el reino inmóvil de las leyes y el conocimiento natural de la moderna mecánica, se corresponde exactamente con el aspecto neokantiano (cf. mi discurso *in memoriam* Paul Natorp en *Paul Natorp Philosophische Systematik*, XVII, nota); aunque desde luego con la diferencia de que en éste se eleva a ideal metodológico último lo que para Hegel sólo poseía una verdad que tiene que ser superada.

21. El español «cosa» traduce los sinónimos *Sache* y *Ding* que en alemán sólo se distinguen por sus asociaciones filosóficas: de *Sache* se ha derivado *Sachlichkeit* (objetividad del conocimiento; de *Ding* se deriva tanto *Dinglichkeit* (carácter de cosa) como el kantiano *Ding an sich*, la «cosa en sí», que es el *otro* polo de la experiencia; finalmente *Verdinglichung* es el peyorativo «cosificación». En esta frase «cosa» aparece primero como *Sache* y luego como *Ding*, en clara alusión a la «cosa en sí» kantiana (N. del T.).

22. Cf. el artículo sobre *Das Ding*, en *Vorträge und Aufsätze*, 164 s. En este trabajo se resuelve bajo el planteamiento del Heidegger tardío aquella reunión sumaria de la «teoría» con la «ciencia de lo dado», que había asumido *Ser y tiempo*.

nocerse el género de comprensión que se ejerce en las ciencias del espíritu. Si antes hemos caracterizado la realización de la conciencia de la historia efectual por su lingüisticidad, esto tenía como razón de ser el hecho de que la lingüisticidad caracteriza en general a toda nuestra experiencia humana del mundo. Y si en ella no se *objetiva* el «mundo», tampoco la historia efectual llega a ser *objeto* de la conciencia hermenéutica.

Igual que toman la palabra las cosas —estas unidades de nuestra experiencia del mundo constituidas por apropiación y significación—, también la tradición, que llega a nosotros, debe acceder de nuevo al lenguaje en nuestra comprensión e interpretación de ella. La lingüisticidad de este tomar la palabra es la misma que la de la experiencia humana del mundo en general. Es esto lo que ha llevado a nuestro análisis del fenómeno hermenéutico finalmente a la explicación de la relación entre lenguaje y mundo.

2. El lenguaje como centro y su estructura especulativa

Es sabido que la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo fue ya el hilo conductor del desarrollo del pensamiento sobre el ser en la metafísica griega desde la huida «a los *logoi*» de Platón. En este sentido deberemos preguntarnos hasta qué punto la respuesta que se ofreció entonces, y que llega hasta Hegel, hace justicia a nuestro propio planteamiento.

Esta respuesta fue de naturaleza teológica. La metafísica griega, que piensa el ser de lo que es, piensa este ser como un ente que se cumple o realiza a sí mismo en el pensar. Este pensar es el pensamiento del *noûs*, que se piensa como el ente supremo y más auténtico, el que reúne en sí el ser de todo lo que es. La articulación del logos da expresión a la estructura de los entes, y éste su acceso al lenguaje no es para el pensamiento griego otra cosa que la presencia de los entes mismos, su *alétheia*. Por referencia a la infinitud de este presente, el pensamiento humano se piensa a sí mismo como por referencia a su posibilidad plena, a su divinidad.

No seguiremos al grandioso autoolvido de este pensamiento, y aun habremos de preguntarnos hasta qué punto podríamos seguir su renovación sobre la base del concepto moderno de la subjetividad que representa el idealismo absoluto de Hegel. Pues a nosotros nos guía el fenómeno hermenéutico, y su fundamento más determinante es precisamente la *finitud de nuestra experiencia histórica*. Por hacerle justicia habíamos seguido el

rastro del lenguaje; en éste no sólo se copia la estructura del ser, sino que sólo en sus cauces se conforman, aunque siempre como cambiantes, el orden y la estructura de nuestra propia experiencia.

El lenguaje no es la huella de la finitud porque exista la diversidad de la estructura del lenguaje humano, sino porque cada lengua se forma y prosigue continuadamente al paso que va trayendo al lenguaje su propia experiencia del mundo. No es finito porque no sea al mismo tiempo todas las demás lenguas, sino porque es lenguaje. Hemos dirigido nuestras preguntas sobre el lenguaje a los hitos más significativos del pensamiento occidental, y nuestra encuesta nos ha enseñado que el acontecer del lenguaje se corresponde con la finitud del hombre en un sentido mucho más radical que el que hizo valer el pensamiento cristiano sobre la palabra. Se trata del *centro del lenguaje*, desde el cual se desarrolla toda nuestra experiencia del mundo y en particular la experiencia hermenéutica.

La palabra no es sencillamente la perfección de la *species*, como creía el pensamiento medieval. Si en el espíritu pensante se representa lo que es, esto no es la copia de un orden previo del ser, cuyas verdaderas condiciones sólo serían presentes para un espíritu infinito (el espíritu del creador). Pero la palabra no es tampoco un instrumento capaz de construir, como el lenguaje de las matemáticas, un universo de los entes objetivado y disponible gracias al cálculo. Ni un espíritu infinito ni una voluntad infinita están capacitados para sobrepasar la forma de experiencia del ser adecuada a nuestra finitud. Sólo el centro del lenguaje, por su referencia al todo de cuanto es, puede mediar la esencia histórico-finita del hombre consigo misma y con el mundo.

Sólo ahora llegamos, por fin, al verdadero suelo y fundamento del gran enigma dialéctico de lo uno y lo múltiple, que tuvo en vilo a Platón, como el antagonista del logos, y que experimentó una tan misteriosa confirmación en la especulación trinitaria de la edad media. Platón no dio más que un primer paso cuando se dio cuenta de que la palabra del lenguaje es al mismo tiempo una y muchas. Es siempre *una* palabra, que nos decimos unos a otros y que se nos dice (teológicamente «la» palabra de Dios); pero la unidad de esta palabra se despliega una y otra vez, como hemos visto, en el hablar articulado. Esta estructura del logos y del verbo, tal como se reconoce en la dialéctica platónica y agustiniana, no es sino el reflejo de sus contenidos lógicos.

Sin embargo, existe otra dialéctica de la palabra, que asigna a cada una de las palabras una dimensión interna de multiplicación: cada palabra irrumpe desde un centro y tiene una relación con un todo, y sólo en virtud de éste es palabra. Cada palabra hace resonar el conjunto de la lengua a la que pertenece, y deja aparecer el conjunto de la acepción del mundo que le subyace. Por eso cada palabra, como acontecer de un momento, hace que esté ahí también lo no dicho, a lo cual se refiere como respuesta y alusión. La ocasionalidad del hablar humano no es una imperfección eventual de su capacidad expresiva, sino más bien expresión lógica de la virtualidad viva del hablar, que sin poder decirlo enteramente pone en juego, sin embargo, todo un conjunto de sentido [23]. Todo hablar humano es finito en el sentido de que en él yace la infinitud de un sentido por desplegar e interpretar. Por eso tampoco el fenómeno hermenéutico puede ilustrarse si no es desde esta constitución fundamentalmente finita del ser, que desde sus cimientos está construida lingüísticamente.

Si antes hemos hablado de la *pertenencia* del intérprete a su texto, caracterizando la relación íntima que une a tradición e historiografía y que se reúne en el concepto de la conciencia de la historia efectual, ahora podremos determinar más de cerca el concepto de la pertenencia partiendo de la base de una experiencia del mundo constituida lingüísticamente.

Con esto venimos a parar, como era de suponer, a un núcleo de cuestiones con las que la filosofía está familiarizada desde antiguo. En la metafísica la *pertenencia* se refiere a la relación trascendental entre el ser y la verdad, que piensa el conocimiento como un momento del ser mismo, no primariamente como un comportamiento del sujeto. Esta inclusión del conocimiento en el ser es el presupuesto del pensamiento antiguo y medieval. Lo que es, es por su esencia verdad; es decir, está presente en el presente de un espíritu infinito, y sólo por esto le es posible al pensamiento humano y finito conocer lo que es. En consecuencia, aquí no se parte del concepto de un sujeto que lo sea para sí y que convierta todo lo demás en objetos. Al contrario, en Platón el ser del «alma», se determina por su participación en el ser verdadero, esto es, porque pertenece a la misma esfera de la esencia a la que pertenece la idea; y Aristóteles dirá del alma que en cierto modo ella es todo cuanto

23. Es mérito de H. Lipp haber roto en su *Lógica hermenéutica* la estrechez de la lógica tradicional del juicio y haber puesto al descubierto la dimensión hermenéutica de los fenómenos lógicos.

es[24]. En este pensamiento no se hace mención de ningún espíritu sin mundo, con certidumbre de sí mismo y que tuviera que hallar el camino hacia el ser del mundo, sino que ambas cosas van originariamente juntas. Lo primario es la relación.

En formas más antiguas del pensamiento esto se tuvo en cuenta atribuyendo a la idea de la teleología una función ontológica universal. Pues cuando se piensa en objetivos, las mediaciones por las que algo es producido no resultan ser casualmente adecuadas a la consecución de un fin, sino que se eligen y adoptan desde el principio como medios adecuados. La consideración de los medios como adecuados para un fin es por lo tanto previa. A esto le llamamos su «idoneidad», y es sabido que la acción humana racional es idónea para sus fines no sólo en este sentido, sino que incluso allí donde no se trata de la determinación de objetivos ni de la adopción de medios, como ocurre en todas las relaciones vitales, es cierto que éstas sólo pueden pensarse bajo la idea de la idoneidad para un fin, es decir, como la congruencia recíproca de todas las partes entre sí[25]. También aquí la relación del todo es más originaria que las partes. Aun en la teoría de la evolución el concepto de la adaptación no puede utilizarse sin algunas precauciones, ya que presupone por su parte la inadaptación como la relación natural, como si los seres vivos hubiesen sido puestos en un mundo al que tendrían que ir adaptándose a continuación[26]. Igual que en este caso, lo que constituye la relación vital misma es el hecho de estar ya adaptado, también el concepto del conocimiento se determina bajo el dominio de la idea del objetivo como referencia natural del espíritu humano a la naturaleza de las cosas.

En la ciencia moderna, semejante idea metafísica de la pertenencia del sujeto conocedor al objeto de conocimiento carece de legitimación. Su ideal metodológico garantiza a cada uno de sus pasos el recurso a los elementos desde los que construye su conocimiento; y a la inversa las unidades significativas teleológicas como la «cosa» o el «todo orgánico» pierden su derecho en la metodología de la ciencia. En particular la crítica al verbalismo de la ciencia aristotélico-escolástica que hemos mencionado antes ha acabado deshaciendo la vieja referencia re-

24. Platón, *Phaid.* 72; Aristóteles, *De an.* III, 8, 431 b 21.

25. Es sabido que también la crítica kantiana de la capacidad de juicio teleológica deja en pie esta necesidad subjetiva.

26. Cf. H. Lipp sobre la teoría de los colores de Goethe en *Die Wirklichkeit des Menschen*, 1954, 108 s.

cíproca de hombre y mundo que subyacía a la filosofía del logos.

Sin embargo, la ciencia moderna no ha llegado nunca a renegar del todo de su origen griego, a pesar de la conciencia que ha ganado desde el XVII respecto a sí misma y a las ilimitadas posibilidades que se le abren. Es sabido que el verdadero tratado cartesiano sobre el método, sus *Reglas*, el genuino manifiesto de la ciencia moderna, sólo apareció mucho después de su muerte. En cambio, sus reflexivas meditaciones sobre la posibilidad de hacer compatible el conocimiento matemático de la naturaleza con la metafísica plantearon su tarea a toda una era. La filosofía alemana desde Leibniz hasta Hegel ha estado constantemente intentando complementar la nueva ciencia de la física con una ciencia filosófica y especulativa que renovase y confirmase la herencia aristotélica. Me limitaré aquí a mencionar la réplica de Goethe a Newton, que compartieron también Schelling, Hegel y Schopenhauer.

En este sentido no deberá sorprendernos que al cabo de un nuevo siglo completo de experiencias críticas —las que nos ha proporcionado la ciencia moderna y en particular la autorreflexión de las ciencias históricas del espíritu— volvamos a enlazar con esta herencia. La hermenéutica en las ciencias del espíritu, que parece a primera vista una temática secundaria y derivada, un discreto capítulo por entre la masa de las herencias del idealismo alemán, nos llevará, si hacemos justicia a las cosas, a toda la dimensión del problema de la metafísica clásica.

A esto apunta ya el papel que desempeña el concepto de la *dialéctica* en la filosofía del siglo XIX. Es un testimonio de la continuidad del nexo de problemas desde su origen griego. A nosotros, que estamos atrapados en las aporías del subjetivismo, los griegos nos llevan una cierta ventaja en lo que se refiere a concebir los poderes suprasubjetivos que dominan la historia. Ellos no intentaron fundamentar la objetividad del conocimiento desde la subjetividad y para ella. Al contrario, su pensamiento se consideró siempre desde el principio como un momento del ser mismo. En él vio Parménides la guía más importante para el camino hacia la verdad del ser. La dialéctica, este antagonista del logos, no era para los griegos, como ya hemos dicho, un movimiento que lleva a cabo el pensamiento, sino el movimiento de la cosa misma que aquél percibe. Que esto suene a Hegel no implica una modernización abusiva sino que atestigua un nexo histórico. En la situación del nuevo pensamiento tal como la hemos caracterizado, Hegel asume conscientemente

el modelo de la dialéctica griega[27]. Por eso el que quiera ir a la escuela de los griegos habrá pasado ya siempre por la escuela de Hegel. Tanto su dialéctica de las determinaciones de la idea como la de las formas del saber rehacen en una realización expresa la mediación total de pensamiento y ser que fue siempre el elemento natural del pensamiento griego. Si nuestra teoría hermenéutica busca el reconocimiento de la trabazón de acontecer y comprender, tendrá que retroceder no sólo hasta Hegel sino hasta Parménides.

Cuando reconducimos al trasfondo de la metafísica general este concepto de la pertenencia que hemos ganado a partir de las aporías del historicismo, no es que pretendamos renovar la doctrina clásica de la inteligibilidad del ser ni traspolarla al mundo histórico. Tal cosa no haría más que repetir a Hegel, una repetición que no se sostendría ni ante Kant y la experiencia de la ciencia moderna, ni menos aún ante una experiencia de la historia que ya no está guiada por el saber de ninguna redención. Cuando rebasamos el concepto del objeto y de la objetividad de la comprensión en dirección a una mutua pertenencia de lo subjetivo y de lo objetivo, nos limitamos a guiarnos por la necesidad de las cosas. Ya la crítica a la conciencia tanto estética como histórica nos había obligado a criticar el concepto de lo objetivo, y nos había forzado a apartarnos de la fundamentación cartesiana de la ciencia moderna para resucitar ciertos momentos de verdad del pensamiento griego. Sin embargo, no podemos ya limitarnos a seguir ni a los griegos ni a la filosofía de la identidad del idealismo alemán: nosotros pensamos desde el lenguaje como centro.

Desde él, el concepto de la pertenencia no se determina ya como referencia teleológica del espíritu a la estructura esencial de los entes tal como se piensa en la metafísica. Al contrario, el que la experiencia hermenéutica se realice en el «modo» del lenguaje, y el que entre la tradición y su intérprete tenga lugar una conversación, plantea un fundamento completamente distinto. Lo decisivo es que aquí acontece algo. Ni la conciencia del intérprete es señora de lo que accede a él como palabra de la tradición, ni es adecuado describir lo que tiene lugar aquí como un conocimiento progresivo de lo que es, de manera que un intelecto infinito contendría todo lo que de un modo u otro pudiese llegar a hablar desde el conjunto de la tradición. Visto desde el intérprete, «acontecer» quiere decir que no es

27. Cf. sobre esto, entretanto, mi artículo *Hegel und die antike Dialektik,* en *Hegel-Studien* 1, ahora también en *Hegels Dialektik,* 1971, 7-30.

él el que, como conocedor, busca su objeto y «extrae» con medios metodológicos lo que realmente se quiso decir y tal como realmente era, aunque reconociendo leves obstáculos y y desviaciones condicionados por los propios prejuicios. Esto no es más que un aspecto exterior al verdadero acontecer hermenéutico; es el que motiva la ineludible disciplina metodológica que de uno hace uso consigo mismo. Sin embargo, el verdadero acontecer sólo se hace posible en la medida en que la palabra que llega a nosotros desde la tradición, y a la que nosotros tenemos que prestar oídos, nos alcanza de verdad y lo hace como si nos hablase a nosotros y se refiriese a nosotros mismos. Más arriba hemos tratado este aspecto de la cuestión bajo la forma de la lógica hermenéutica de la pregunta, y hemos mostrado cómo el que pregunta se convierte en el preguntado, y cómo tiene lugar el acontecer hermenéutico en la dialéctica del preguntar. Volvemos a hacer mención de ello con el fin de determinar de una manera más precisa el sentido de la pertenencia que corresponde a nuestra experiencia hermenéutica.

Pues por el otro lado, por parte del «objeto», este acontecer significa que el contenido de la tradición entra en juego y se despliega en posibilidades de sentido y resonancia siempre nuevas y siempre ampliadas de nuevo por su nuevo receptor. Cuando la tradición vuelve a hablar, emerge algo que es desde entonces, y que antes no era. Cualquier ejemplo histórico podría servirnos para ilustrar esto. Tanto si la tradición misma es una obra de arte literaria como si proporciona noticia de algún gran acontecimiento, en cualquier caso lo que se trasmite aquí entra de nuevo en la existencia tal como se representa. Cuando la *Iliada* de Homero o la campaña de Alejandro hasta la India vuelven a hablarnos en una nueva apropiación de la tradición, no hay un ser en sí que se va desvelando cada vez un poco más, sino que ocurre como en una verdadera conversación, que surge algo que ninguno de los interlocutores abarcaría por sí solo.

Si queremos determinar correctamente el concepto de la pertenencia de que se trata aquí convendrá que observemos esa dialéctica peculiar que es propia del *oír*. No es sólo que el que oye es de algún modo interpelado. Hay algo más, y es que el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no. No puede apartar sus oídos igual que se aparta la vista de algo mirando en otra dirección. Esta diferencia entre ver u oír es para nosotros importante porque al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír, como ya reconoce Aris-

tóteles[28]. No hay nada que no sea asequible al oído a través del lenguaje. Mientras ninguno de los demás sentidos participa directamente en la universalidad de la experiencia lingüística del mundo sino que cada uno de ellos abarca tan sólo su campo específico, el oír es un camino hacia el todo porque está capacitado para escuchar al logos. A la luz de nuestro planteamiento hermenéutico este viejo conocimiento de la primacía del oír sobre el ver alcanza un peso nuevo. El lenguaje en el que participa el oír no es sólo universal en el sentido de que en él todo puede hacerse palabra. El sentido de la experiencia hermenéutica reside más bien en que, frente a todas las formas de experiencia del mundo, el lenguaje pone al descubierto una dimensión completamente nueva, una dimensión de profundidad desde la que la tradición alcanza a los que viven en el presente. Tal es la verdadera esencia del oír: que incluso antes de la escritura, el oyente está capacitado para escuchar la leyenda, el mito, la verdad de los mayores. La trasmisión literaria de la tradición como nosotros la conocemos no significa frente a esto nada nuevo, sino que altera la forma y dificulta la tarea del verdadero oír.

Precisamente, entonces es cuando el concepto de la pertenencia se determina de una manera completamente nueva. Es «perteneciente» cuanto es alcanzado por la interpelación de la tradición. El que está inmerso en tradiciones —lo que ocurre como sabemos incluso al que, abandonado por la conciencia histórica, se mueve en una nueva libertad aparente— tiene que prestar oídos a lo que le llega desde ellas. La verdad de la tradición es como el presente que se abre inmediatamente a los sentidos.

Ni que decir tiene que la tradición no es algo sensible e inmediato. Es lenguaje, y el oír que la comprende involucra su verdad en un comportamiento lingüístico propio respecto al mundo cuando interpreta los textos. Esta comunicación lingüística entre presente y tradición es, como ya hemos mostrado, el acontecer que hace su camino en toda comprensión. La experiencia hermenéutica tiene que asumir, como experiencia auténtica, todo lo que se le actualiza. No es libre para elegir o rechazar previamente. Tampoco está en condiciones de afirmar una libertad absoluta en ese «dejar las cosas como están»

28. Aristóteles, *De sensu* 473 a 3, y también *Met.* 980 b 23-25. La primacía del oír sobre el ver se debe a la universalidad del logos, que no contradice a la primacía específica de la vista sobre todos los demás sentidos que con frecuencia destaca Aristóteles *(Met.* A 1, *passim).*

que parece lo específico del comprender lo comprendido. El género de acontecer que es esto no puede hacer que las cosas no hayan acontecido.

Esta estructura de la experiencia hermenéutica, tan contraria a la idea metódica de la ciencia, tiene a su vez su propio fundamento en el carácter de acontecer que, según hemos expuesto ampliamente, afecta al lenguaje. No es sólo que el uso lingüístico y la formación continuada de los medios lingüísticos sean un proceso al que la conciencia individual se enfrente, sabiéndolo y eligiéndolo; en este sentido sería literalmente más correcto decir que el lenguaje nos habla que decir que nosotros lo hablamos (de manera que, por ejemplo, en el uso lingüístico de un texto puede determinarse con más exactitud la fecha de su producción que su autor). Más importante que todo esto es algo a lo que venimos apuntando desde el principio: que el lenguaje no constituye el verdadero acontecer hermenéutico como tal lenguaje, como gramática ni como léxico, sino en cuanto que da la palabra a lo dicho en la tradición. Este acontecer hermenéutico es al mismo tiempo apropiación e interpretación. Por eso es aquí donde puede decirse con toda razón que este acontecer no es nuestra acción con las cosas sino la acción de las cosas mismas.

Con esto se confirma el parentesco de nuestro planteamiento con Hegel y con el pensamiento clásico, al que ya nos hemos ido refiriendo. Nuestro punto de partida había sido la insuficiencia del moderno concepto del método. Sin embargo, la justificación filosófica más importante de esta insuficiencia es la *apelación expresa al concepto griego del método por parte de Hegel*. Con su concepto de la «reflexión externa» Hegel critica este concepto del método como realización de una acción ajena a las cosas. El verdadero método sería el hacer de la cosa misma[29]. Naturalmente esta afirmación no quiere decir que el conocimiento filosófico no sea también un hacer que requiere su esfuerzo, el «esfuerzo del concepto». Pero este hacer y este esfuerzo consisten en no entrar arbitrariamente, de la mano de las propias ocurrencias y esgrimiendo tal o cual idea preconcebida, en la necesidad inmanente del pensamiento. Por supuesto que la cosa no anda su camino ni sigue su curso sin que nosotros pensemos, pero pensar quiere decir precisamente desarrollar una cosa en su propia consecuencia. Y para esto hace falta mantener a distancia las ideas e imágenes «que acostumbran a ponerse en medio», y atenerse estrictamente a la conse-

29. G. W. Fr. Hegel, *Logik* II, 330.

cuencia del pensamiento. Es a esto a lo que, desde la filosofía griega, se le ha llamado *dialéctica.*

Para describir el verdadero método, que es el hacer de la cosa misma, Hegel se remite a su vez a Platón, que gusta de mostrar a su Sócrates en conversación con gente joven porque éstos son los que más fácilmente están dispuestos a seguir las preguntas consecuentes de Sócrates sin hacer demasiado caso de las opiniones reinantes. Platón ilustra su propio método del desarrollo dialéctico con esos «jóvenes flexibles», que se abstienen de inmiscuirse en el curso de las cosas y no alardean de sus propias ocurrencias. Dialéctica no es aquí más que el arte de llevar una conversación y sobre todo de descubrir la inadecuación de las opiniones que le dominan a uno, formulando consecuentenente preguntas y más preguntas. La dialéctica es aquí, por lo tanto, *negativa;* se dedica a desconcertar a las opiniones. Pero este desconcierto es al mismo tiempo una aclaración, pues libera la mirada y le permite orientarse adecuadamente hacia la cosa. Igual que en la conocida escena del Menón, el esclavo es conducido desde su aturdimiento hasta la verdadera solución del problema matemático que le plantean una vez que han caído una detrás de otra todas las opiniones insostenibles, toda negatividad dialéctica contiene una especie de diseño objetivo previo de lo que es verdad.

Y no sólo en la conversación pedagógica, sino que en todo pensamiento lo único que deja emerger lo que hay en las cosas es la prosecución de su consecuencia objetiva. Las cosas mismas logran hacerse valer en cuanto uno se entrega por completo a la fuerza del pensar y no deja valer las ideas y opiniones que parecían lógicas y naturales. Platón pone la dialéctica eleática que conocemos por Zenón en relación con el arte socrático de la conversación, y lo eleva en su «Parménides» a una nueva etapa de la reflexión. Que en la consecuencia del pensamiento las cosas se den la vuelta ante uno y se conviertan en su contrario, que el pensamiento gane fuerza «aún sin conocer el "qué", pero extrayendo tentativamente conclusiones a partir de supuestos contrarios» [30], tal es la experiencia del pensamiento a la que apela el concepto hegeliano del método como autodesarrollo del pensamiento puro hasta el todo sistemático de la verdad.

Ahora bien, la experiencia hermenéutica que intentamos pensar desde el centro del lenguaje no es seguramente experiencia del pensamiento en el mismo sentido que esta dialéctica

30. Aristóteles, *Met.* M 4 1.078 b 25.

del concepto que pretende liberarse por completo del poder del lenguaje. Y sin embargo, también en la experiencia hermenéutica se encuentra algo parecido a una dialéctica, un hacer de la cosa misma, un hacer que a diferencia de la metodología de la ciencia moderna es un padecer, un comprender, un acontecer.

También la experiencia hermenéutica tiene su propia consecuencia, la del oír sin extraviarse. Tampoco a ella se le presentan las cosas sin un cierto esfuerzo, y también este esfuerzo consiste «en ser negativo para sí mismo». El que intenta comprender un texto tiene también que mantener a distancia algunas cosas, todo lo que intenta hacerse valer como expectativa de sentido desde los propios prejuicios, desde el momento mismo en que el sentido del texto lo rechaza. Incluso la experiencia del «verse envuelto», este efecto de los discursos que no envejece y que constituye la auténtica experiencia de la dialéctica, tiene su correlato en la experiencia hermenéutica. El desarrollo del conjunto de sentido al que está orientada la comprensión nos fuerza a plegarnos a la necesidad de despegar y volver a recoger. Sólo la autocancelación de este despliegue lleva a término el que la cosa misma, el sentido del texto, gane su propia validez. El movimiento de la interpretación no es dialéctico tanto porque la parcialidad de cada enunciado pueda complementarse desde otro punto de vista —veremos que esto no es más que un fenómeno secundario en la interpretación—, como sobre todo porque la palabra que alcanza el sentido del texto en la interpretación no hace sino traer al lenguaje el conjunto de este sentido, esto es, poner en una representación finita una infinitud de sentido.

Sin embargo, será preciso explicar con más detalle en qué sentido es esto una dialéctica pensada desde el centro del lenguaje y en qué se distingue esta dialéctica de la dialéctica metafísica de Platón y de Hegel. Enlazando con un uso terminológico atestiguado en éste, podemos dar a lo que es común a la dialéctica metafísica y a la hermenéutica el nombre de *especulación*. Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo en un espejo [31]. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua. Algo se refleja en otra cosa, el castillo en el estanque, por ejemplo, y esto quiere decir que el estanque devuelve la imagen del castillo. La imagen reflejada está unida

31. Cf. para esta derivación del término de *speculum*, por ejemplo, Tomás de Aquino, *Summa Theologica* II, 2 q 180 art. 3, así como la inteligente ilustración de la «oposición especulativa» en Fr. W. Schelling, *Bruno* I/IV, 237: «Imagínate el objeto y su imagen devuelta por el espejo...».

esencialmente al aspecto del original a través del centro que es el observador. No tiene un ser para sí, es como una «aparición» que no es ella misma y que sin embargo permite que aparezca espejada la imagen original misma. Es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno solo. El verdadero misterio del reflejo es justamente el carácter inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción.

Cuando empleamos la palabra «especulativo», como la acuñó la filosofía hacia 1800, esto es, diciendo de alguien que es una cabeza especulativa o encontrando que una idea resulta muy especulativa, a este uso de la palabra le subyace la idea del reflejo. Especulativo es lo contrario del dogmatismo de la experiencia cotidiana. Es especulativo el que no se entrega directa e inmediatamente a la solidez de los fenómenos o a la determinación fija de lo que se opina en cada caso, sino que sabe reflexionar; hegelianamente hablando, que reconoce el «en sí» como un «para mí». Y una idea es especulativa cuando la relación que se enuncia en ella no puede pensarse como atribución inequívoca de una determinación a un sujeto, de una propiedad a una cosa dada, sino que hay que pensarla como una relación refleja en la que lo que refleja es, por su parte, pura apariencia de lo reflejado, igual que lo uno es lo uno de lo otro y lo otro es lo otro de lo uno.

Hegel describe la relación especulativa del pensar en su magistral análisis de la lógica de la frase filosófica. Muestra cómo la frase filosófica sólo es un juicio por su forma externa, esto es, sólo externamente atribuye un predicado a un concepto-sujeto. En realidad, la frase filosófica no pasa de un concepto-sujeto a otro concepto que se pone en relación con él, sino que expresa en la forma del predicado la verdad del sujeto. «Dios es uno» no quiere decir que el ser uno sea una propiedad de Dios, sino que la esencia de Dios es ser la unidad. El movimiento de la determinación no está aquí vinculado a la base fija del sujeto, «sobre la que va y viene». El sujeto no se determina como esto o también como aquello, desde un punto de vista así y desde otro punto de vista de otra manera. Éste sería el modo del pensar representativo, no el del concepto. En el pensamiento conceptual la determinación ve inhibido su natural exceder al sujeto de la frase:

> Y sufre por así decirlo un impulso contrario. Empieza en el sujeto, como si éste le siguiera subyaciendo, pero puesto que el predicado más bien es la sustancia, acaba por encontrar que el sujeto ha pasado al predicado y ha quedado así cancelado. Y como lo que parece ser el predicado se ha convertido en una masa entera y autó-

norma, el pensar ya no puede vagar libremente, sino que es detenido por este lastre [32].

De este modo la forma de la frase se destruye a sí misma; la frase especulativa no dice algo de algo, sino que representa la unidad del concepto. La flotante biporalidad de la frase filosófica que aparece en virtud de este contraimpulso es lo que Hegel describe en una ingeniosa comparación con el ritmo, que se da análogamente a partir de los dos momentos de la medida y el acento como su etérea armonía.

Esta desacostumbrada inhibición que experimenta el pensamiento cuando por su contenido la frase obliga a cancelar el comportamiento usual del saber es lo que constituye de hecho la esencia especulativa de toda filosofía. La grandiosa historia de la filosofía de Hegel muestra hasta qué punto la filosofía es desde sus comienzos especulación en este sentido. Cuando se expresa bajo la forma de la predicación, esto es, cuando trabaja con representaciones fijas de Dios, el alma y el mundo, malinterpreta su esencia y cultiva una actividad unilateral, la de «mirar con los ojos del entendimiento lo que es objeto de la razón». Para Hegel es ésta la esencia de la metafísica dogmática prekantiana, y lo que caracteriza en general «a los nuevos tiempos sin filosofía. En cualquier caso Platón no es un metafísico de estos, y Aristóteles mucho menos, aunque en ocasiones se crea lo contrario» [33].

Pues bien, lo que importa según Hegel es dar una *representación expresa* a la inhibición interna que experimenta el pensamiento cuando su hábito de ir pasando de una representación a otra se ve interrumpido por el concepto. Esto es algo que también un pensamiento no especulativo puede requerir. Este tiene su «derecho, que es válido pero que no es atendido en el modo de la frase especulativa». Lo que puede exigir es que se *exprese* la autodestrucción dialéctica de la frase. «En las demás formas del conocimiento es la demostración la que desempeña la función de este aspecto de la interioridad expresada. Sin embargo, desde el momento en que la dialéctica se separa de la demostración, el concepto mismo de la demostración filosófica se viene abajo». Sea cual sea la intención que Hegel oculte tras este giro [34], es claro que intenta reconstruir el sen-

32. G. W. Fr. Hegel, prólogo a la *Phänomenologie*, ed. Hoffmeister, 50.
33. G. W. Fr. Hegel, *Enzyklopedie,* § 36.
34. Prólogo a la *Phänomenologie*, 53. ¿Se refiere a Aristóteles o a Jacobi y el romanticismo? Cf. mi artículo, ya citado, en *Hegel Studien* 1. Sobre el concepto de la expresión cf., *infra*, Excurso VI, 594 s.

tido de la demostración filosófica. Esto es lo que ocurre en la exposición del movimiento dialéctico de la frase. Esto es lo *realmente* especulativo, y exposición especulativa es sólo la que enuncia dicho movimiento. La relación especulativa tiene que pasar por lo tanto a una exposición dialéctica. Esta es según Hegel la exigencia de la filosofía. Por supuesto que lo que aquí se llama expresión y exposición no es en realidad un hacer demostrador, sino que es la cosa misma lo que se demuestra al expresarse y exponerse así. De este modo también la dialéctica experimentará realmente que al pensamiento le sale al encuentro su propio vuelco hacia su contrario, bajo la forma de una conversión incomprensible. Es justamente al retener la consecuencia del pensamiento cuando se produce este sorprendente movimiento de conversión en lo contrario. El que busca el derecho, por ejemplo, experimenta cómo la estricta retención de la idea del derecho se le hace «abstracta» y se muestra como la más grave injusticia *(summum ius summa iniuria)*.

En este punto Hegel establece una cierta diferencia entre lo especulativo y lo dialéctico. La dialéctica es la expresión de lo especulativo, la exposición de lo que realmente contiene la especulación, y es en consecuencia lo «realmente» especulativo. Pero en cuanto que, como ya hemos visto, la exposición no es una mera acción adicional sino el salir a flote de la cosa misma, la demostración filosófica forma parte de ésta. Es verdad que la demostración procede de una exigencia de la forma habitual de imaginar. Es por lo tanto exposición de la reflexión externa del entendimiento. Y sin embargo no por ello esta exposición es verdaderamente externa. Lo que ocurre es que se tiene a sí misma por tal mientras el pensamiento no sepa que al final se mostrará a sí mismo como reflexión de la cosa sobre sí misma. Concuerda con esto el que Hegel sólo destaque la diferencia entre especulativo y dialéctico en el prólogo a la *Fenomenología*. Como esta diferencia tendrá que cancelarse a sí misma por la misma lógica de las cosas, en el estadio posterior del saber absoluto Hegel no seguirá ya reteniéndola.

Y éste es el punto en el que la cercanía de nuestro propio planteamiento respecto a la dialéctica especulativa de Platón y de Hegel tropieza con una barrera fundamental. La superación de la diferencia entre especulativo y dialéctico que encontramos en la ciencia especulativa del concepto en Hegel muestra hasta qué punto éste se entiende a sí mismo como el que verdaderamente consuma la filosofía griega del logos. Lo que él llama dialéctica, como lo que llamaba Platón dialéctica, reposa objetivamente en la sumisión del lenguaje a su «enunciación».

El concepto de la enunciación, el aguzamiento dialéctico hasta la contradicción, se halla sin embargo en la más radical oposición a la esencia de la experiencia hermenéutica y de la lingüisticidad de la experiencia humana del mundo. Es verdad que también la dialéctica de Hegel se guía de hecho por el espíritu especulativo del lenguaje. Pero si atendemos a la manera como Hegel se entiende a sí mismo, él sólo pretende extraer del lenguaje el juego reflexivo de sus determinaciones del pensamiento, y elevarlo por el camino de la mediación dialéctica, dentro de la totalidad del saber sabido, hasta la autoconciencia del concepto. Con ello el lenguaje queda en la dimensión de lo enunciado y no alcanza la dimensión de la expresión lingüística del mundo. Sirvan estos pocos trazos para indicar siquiera en qué sentido se plantea la esencia dialéctica del lenguaje para los problemas hermenéuticos.

Pues lo cierto es que el lenguaje mismo tiene algo de especulativo en un sentido completamente distinto: no sólo en el sentido hegeliano de la prefiguración instintiva de las relaciones lógicas de la reflexión, sino como realización de sentido, como acontecer del hablar, del entenderse, del comprender. Esta realización es especulativa en cuanto que las posibilidades finitas de la palabra están asignadas al sentido de su referencia como a una orientación hacia el infinito. El que quiere decir algo busca y encuentra las palabras con las que hacerse comprensible al otro. Esto no significa que haga «enunciados». Qué quiere decir hacer enunciados, y hasta qué punto esto no es lo mismo que decir lo que uno quería decir, es algo de lo que puede haberse dado cuenta cualquiera que haya presenciado un interrogatorio, aunque sólo sea en calidad de testigo. En el enunciado se oculta con precisión metodológica el horizonte de sentido de lo que verdaderamente había que decir. Lo que queda es el sentido «puro» de lo enunciado. Esto es lo que pasa al protocolo. Pero en la medida en que ha sido reducido a lo enunciado, representa siempre un sentido ya desenfocado.

El decir lo que uno quiere decir, el entenderse, mantiene por el contrario lo dicho en una unidad de sentido con una infinitud de cosas no dichas, y es de este modo como lo da a entender. El que habla así puede servirse de las palabras más normales y corrientes y puede sin embargo dar con ellas expresión a lo que nunca se ha dicho ni se volverá a decir. El que habla se comporta especulativamente en cuanto que sus palabras no copian lo que es, sino que expresan y dan la palabra a una relación con el conjunto del ser. En relación con esto

está el hecho de que quien refiere lo que se le ha dicho, igual que el que reseña enunciados de otros, no necesita desenfocar deliberadamente lo dicho y no obstante alterará siempre de un modo u otro su sentido. Incluso en la realización más cotidiana del hablar se hace así patente un rasgo esencial de la reflexión especulativa: la inasibilidad de lo que sin embargo es la reproducción más pura del sentido.

Todo esto ocurre de forma aún más pregnante en el fenómeno de la poesía. Sin lugar a dudas es legítimo considerar que la verdadera realidad del hablar poético es la «enunciación» poética. Pues aquí lo más sensato y aun lo exigido es pensar que el sentido de la poesía se enuncia en lo dicho como tal, sin ninguna adición de saberes ocasionales. Si el enunciado representaba, en el acontecer interhumano del ponerse de acuerdo, una especie de desnaturalización de éste, aquí en cambio el concepto del enunciado se realiza plenamente. Pues la emancipación de lo dicho respecto a toda posible opinión y vivencia subjetivas del autor es lo que constituye la realidad de la palabra poética. ¿Pero qué es lo que enuncia este enunciar?

Para empezar es claro que en la poesía puede reaparecer todo cuanto tiene lugar en el hablar cotidiano. Cuando la poesía representa a gente hablando entre sí, el enunciado poético no repite los «enunciados» que retendría un protocolo, sino que de un modo misterioso lo que se hace presente en él es el todo de esta conversación. Las palabras que se ponen en boca de algún personaje en la poesía son especulativas del mismo modo que el hablar de la vida de todos los días: en la conversación el hablante da expresión a una relación con el ser, como ya hemos visto más arriba. Cuando hablamos de una enunciación poética no nos referimos en absoluto al enunciado que una poesía pone en boca de alguien, sino al enunciado que es la poesía misma en su calidad de palabra poética. Pero el enunciado poético como tal es especulativo en cuanto que a su vez el acontecer lingüístico de la poesía expresa una relación propia con el ser.

Si tomamos como referencia el «modo de proceder del espíritu poético» tal como lo describe Hölderlin por ejemplo, se nos hará enseguida patente en qué sentido es especulativo el acontecer lingüístico de la poesía. Hölderlin ha mostrado que el hallazgo del lenguaje de un poema presupone la total disolución de todas las palabras y giros habituales.

> Cuando el poeta se siente captado en toda su vida interna y externa por el tono puro de su sensibilidad originaria y mira entonces a su alrededor, a su mundo, éste se le vuelve también nuevo y desco-

> nocido; la suma de todas sus experiencias, de su saber, de su contemplar, de su reflexión, arte y naturaleza como se le representan en él y fuera de él, todo aparece como si fuera la primera vez, sin conceptos, sin determinación, resuelto en pura materia y vida, presente. Y es importantísimo que en este momento no tome nada como dado, no parta de nada positivo, y que la naturaleza y el arte, tal como las ha aprendido antes y las ve ahora, no *hablen* antes de que para *él* exista un lenguaje...

(Obsérvese el parenteco con la crítica hegeliana a la positividad). El poema, como obra y creación lograda, no es ideal sino es espíritu reanimado desde la vida infinita. (También esto recuerda a Hegel). En él no se designa o se significa un ente, sino que se abre un mundo de lo divino y de lo humano. La enunciación poética es especulativa porque no copia una realidad que ya es, no reproduce el aspecto de la especie en el orden de la esencia, sino que representa el nuevo aspecto de un nuevo mundo en el medio imaginario de la invención poética.

Hemos descubierto la estructura especulativa del acontecer lingüístico tanto en el hablar cotidiano como en el poético. La correspondencia interna que se nos ha hecho patente y que reúne a la poesía con el hablar cotidiano como intensificación de éste, ha sido ya reconocida en su aspecto psicológico-subjetivo por la filosofía idealista del lenguaje y su renovación en Croce y Vossler[35]. Cuando nosotros destacamos el otro aspecto, el acceder al lenguaje, como el verdadero proceso del acontecer lingüístico, estamos preparando con ello el camino a la experiencia hermenéutica. El modo como se entiende la tradición y como ésta accede una y otra vez al lenguaje, es, ya lo hemos visto, un acontecer tan auténtico como la conversación viva. Lo único especial es que la productividad del comportamiento lingüístico respecto al mundo encuentra aquí aplicación renovada a un contenido ya mediado lingüísticamente. También la relación hermenéutica es una relación especulativa, pero completamente distinta del autodesarrollo dialéctico del espíritu tal como lo describe la ciencia filosófica de Hegel.

En cuanto que la experiencia hermenéutica contiene un acontecer lingüístico que se corresponde con la exposición dialéctica en Hegel, también ella participa en una dialéctica, la que hemos desarrollado antes como dialéctica de pregunta y respuesta. Como ya hemos visto, la comprensión de un texto

35. Cf., por ejemplo, K. Vossler, *Grundzüge einer idealistischen Sprachphilosophie*, 1904.

trasmitido está en una relación esencial interna con su interpretación, y aunque ésta sea a su vez siempre un movimiento relativo e inconcluso, la comprensión alcanza en ella su perfección relativa. Por lo mismo el contenido especulativo de los enunciados filosóficos necesita, como enseña Hegel, una exposición dialéctica de las contradicciones contenidas en él, si es que quiere ser verdadera ciencia. Hay aquí una correspondencia genuina. La interpretación tiene parte en la discursividad del espíritu humano, que sólo es capaz de pensar la unidad de las cosas en la sucesión de lo uno o de lo otro. La interpretación tiene la estructura dialéctica de todo ser finito e histórico en cuanto que toda interpretación tiene que empezar por alguna parte e intentar superar la parcialidad que se introduce en ella con su comienzo. Hay algo que al intérprete le parece necesario que se diga y se haga expreso. En este sentido toda interpretación es motivada y obtiene su sentido desde su nexo de motivaciones. Su parcialidad otorga a uno de los aspectos de la cosa una clara preponderancia, y para compensarla hay que seguir diciendo más cosas. Igual que la dialéctica filosófica logra exponer el todo de la verdad a través de la autocancelación de todas las imposiciones unilaterales y por el camino del aguzamiento primero, y superación después, de las contradicciones, el esfuerzo hermenéutico tiene como tarea poner al descubierto un todo de sentido en la multilateralidad de sus relaciones. A la totalidad de las determinaciones del pensamiento responde la individualidad del sentido al que se hace referencia. Piénsese por ejemplo en Schleiermacher, que funda su dialéctica en la metafísica de la individualidad y construye el procedimiento de la interpretación a partir de orientaciones antitéticas del pensamiento en su teoría hermenéutica.

Pero al mismo tiempo la correspondencia entre dialéctica hermenéutica y filosófica que parecería seguirse de la construcción dialéctica de la individualidad en Schleiermacher y de la construcción dialéctica de la totalidad en Hegel no es una correspondencia verdadera. La equiparación de ambas desconoce la esencia de la experiencia hermenéutica y la finitud radical que le subyace. Por supuesto, toda interpretación tiene que empezar por algún lado. Sin embargo su punto de arranque no es arbitrario. En realidad no se trata de un verdadero comienzo. Ya hemos visto cómo la experiencia hermenéutica implica siempre que el texto que se trata de comprender habla a una situación que está determinada por opiniones previas. Esto no es un desenfoque lamentable que obstaculice la pureza de la comprensión, sino por el contrario la condición de su

posibilidad y lo que hemos caracterizado como la situación hermenéutica. Sólo porque entre el que comprende y su texto no existe una concordancia lógica y natural se nos puede participar en el texto una experiencia hermenéutica. Sólo porque tiene que ser trasladado desde su lejanía a lo que nos es propio tiene algo que decir para el que desea entender. En consecuencia sólo se llega a la interpretación porque el texto lo requiere y tal como él lo requiere. El comienzo aparentemente *thético* de la interpretación es en realidad respuesta, y como en toda respuesta también el sentido de la interpretación se determina desde la pregunta que se ha planteado. *A la dialéctica de la interpretación le ha precedido ya siempre la dialéctica de pregunta y respuesta. Ella es la que determina la comprensión como un acontecer.*

De estas consideraciones se deduce que la hermenéutica no puede conocer un *problema del comienzo* como lo conoce por ejemplo la lógica hegeliana bajo el tema del comienzo de la ciencia [36]. El problema del comienzo, se plantee como y donde se plantee, es siempre en realidad el problema del final, pues es desde el final desde donde el comienzo se determina como comienzo del final. Bajo el presupuesto del saber infinito, de la dialéctica especulativa, esto llevaría al problema, irresoluble por principio, de por donde hay que empezar. Todo comienzo es final y todo final es comienzo. En cualquier caso, en esta realización circular, la pregunta especulativa por el comienzo de la ciencia filosófica se plantea básica y fundamentalmente desde su consumación.

Cosa muy distinta es la conciencia de la historia efectual en la que tiene su cumplimiento la experiencia hermenéutica. Ella conoce el carácter interminablemente abierto del acontecer de sentido en el que participa. Por supuesto, también aquí cada comprensión tiene un patrón con el que se mide y en consecuencia un posible acabamiento: es el contenido mismo de la tradición el que proporciona el baremo único y el que se da a sí mismo acceso al lenguaje. Pero no es posible una conciencia —lo hemos destacado repetidamente, y en esto reposa la historicidad del comprender—, no es posible una conciencia, por infinita que fuese, en la que la «cosa» trasmitida pudiera aparecer a la luz de la eternidad. Toda apropiación de la tradición es histórica y distinta de la otras, y esto no quiere decir que cada una no sea más que una acepción distorsionada de aquélla: cada una es realmente la experiencia de un «aspecto» de la cosa misma.

36. G. W. Fr. Hegel, *Logik* I, 69 s.

Ser una y la misma cosa y ser a la vez distinto, esta paradoja que se aplica a todo contenido de la tradición, pone al descubierto que toda tradición es en realidad especulativa. Por eso la hermenéutica tiene que penetrar el dogmatismo de todo «sentido en sí», igual que la filosofía crítica ha penetrado el dogmatismo de la experiencia. Esto no quiere decir que cada intérprete sea especulativo para su propia conciencia, esto es, posea conciencia del dogmatismo implicado en su propia intención interpretadora. Al contrario, se trata de que toda interpretación es especulativa en su propia realización efectiva y por encima de su autoconciencia metodológica; esto es lo que emerge de la lingüisticidad de la interpretación. Pues la palabra interpretadora es la palabra del intérprete, no el lenguaje ni el vocabulario del texto interpretado. En esto se hace patente que la interpretación no es mera reproducción o mero referir el texto trasmitido, sino que es como una nueva creación del comprender. Cuando se ha destacado con toda razón la referencia de todo sentido al yo [37], esta referencia significa para el fenómeno hermenéutico que todo sentido de la tradición alcanza el género de concreción en el que es comprendido en la relación con el yo que la comprende, y no por ejemplo en la reconstrucción del yo de la referencia de sentido.

La unidad interna de comprensión e interpretación se confirma precisamente en el hecho de que la interpretación, que desarrolla las implicaciones de sentido de un texto y las hace expresas lingüísticamente, parece frente al texto dado una creación nueva, pero no afirma una existencia propia al lado de la comprensión. Ya hemos apuntado más arriba que los conceptos de la interpretación acaban cancelándose cuando la comprensión se ha realizado, porque estaban destinados a desaparecer. Esto quiere decir que no son medios cualesquiera que se emplean primero y luego se dejan de lado, sino que forman parte de la articulación interna de la cosa (que es sentido). También puede decirse de la palabra interpretadora, como de cualquier otra palabra en la que se realiza el pensar, que como tal no es objetiva. Como realización de la comprensión ella es la actualidad de la conciencia de la historia efectual, y como tal es verdaderamente especulativa: es inasible en su propio ser, y sin embargo, devuelve la imagen que se le ofrece.

El lenguaje del intérprete es ciertamente un fenómeno secundario del lenguaje, comparado por ejemplo con la inmedia-

37. Cf. el espléndido estudio de J. Stenzelx, *Über Sinn, Bedeutung Begriff, Definition*, Darmstadt 1958.

tez del entendimiento interhumano o con la palabra del poeta. Después de todo se refiere a su vez a algo ya lingüístico. Y sin embargo, el lenguaje del intérprete es al mismo tiempo la manifestación abarcante de la lingüisticidad en general, que encierra en sí todas las formas de uso y forma lingüística. Habíamos partido de esta lingüisticidad abarcante de la comprensión, de su referencia a la razón en general, y ahora vemos cómo se reúne bajo este aspecto todo el conjunto de nuestra investigación. El desarrollo del problema de la hermenéutica desde Schleiermacher, pasando por Dilthey, hasta Husserl y Heidegger, representa como hemos expuesto, desde el lado histórico, una confirmación de lo que ha resultado ahora: que la autorreflexión metodológica de la filología obliga a un planteamiento sistemático de la filosofía.

3. El aspecto universal de la hermenéutica

Nuestra reflexión ha estado guiada por la idea de que el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria. Hemos elaborado también el modo como se representa este centro especulativo del lenguaje como un acontecer finito frente a la mediación dialéctica del concepto. En todos los casos que hemos analizado, tanto en el lenguaje de la conversación como en el de la poesía y en el de la interpretación, se ha hecho patente la estructura especulativa del lenguaje, que consiste no en ser copia de algo que está dado con fijeza, sino en un acceder al lenguaje en el que se anuncia un todo de sentido. Esto nos había acercado a la dialéctica antigua porque tampoco en ella se daba una actividad metodológica del sujeto, sino un hacer de la cosa misma, hacer que el pensamiento «padece». Este hacer de la cosa misma es el verdadero movimiento especulativo que capta al hablante. Ya hemos rastreado su reflejo subjetivo en el hablar. Ahora estamos en condiciones de comprender que este giro del hacer de la cosa misma, del acceso del sentido al lenguaje, apunta a una estructura universal-ontológica, a la constitución fundamental de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión. El *ser que puede ser comprendido es lenguaje*. El fenómeno hermenéutico devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óntica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como *lenguaje*, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación. Por eso no hablamos sólo de un lenguaje del arte, sino también

de un lenguaje de la naturaleza, e incluso del lenguaje de las cosas.

Ya antes hemos destacado esa trabazón peculiar entre conocimiento de la naturaleza y filosofía que acompaña a los comienzos de la ciencia moderna. Ahora llegamos por fin a su fundamento mismo. Lo que puede comprenderse es lenguaje. Esto quiere decir: es tal que se presenta por sí mismo a la comprensión. La estructura especulativa del lenguaje se confirma también desde este lado. Acceder al lenguaje no quiere decir adquirir una segunda existencia. El modo como algo se presenta a sí mismo forma parte de su propio ser. Por lo tanto en todo aquello que es lenguaje se trata de una unidad especulativa, de una distinción en sí mismo: ser y representarse, una distinción que, sin embargo, tiene que ser al mismo tiempo una indistinción.

El modo de ser especulativo del lenguaje muestra así su significado ontológico universal. Lo que accede al lenguaje es, desde luego, algo distinto de la palabra hablada misma. Pero la palabra sólo es palabra en virtud de lo que en ella accede al lenguaje. Sólo está ahí en su propio ser sensible para cancelarse en lo dicho. Y a la inversa, lo que accede al lenguaje no es tampoco algo dado con anterioridad al lenguaje e independientemente de él, sino que recibe en la palabra su propia determinación.

Reconocemos así que fue precisamente este movimiento especulativo el que tuvimos en la mente tanto en la crítica de la conciencia estética como en la de la conciencia histórica con que iniciamos nuestro análisis de la experiencia hermenéutica. El ser de la obra de arte no era un ser en sí del que se distinguiese su reproducción o la contingencia de su manifestación; sólo una tematización secundaria tanto de lo uno como de lo otro puede aducir esta «distinción estética». Tampoco lo que sale al encuentro de nuestro conocimiento histórico desde la tradición o como tradición —histórica o filológicamente—, el significado de un evento o el sentido de un texto, era un objeto en sí fijo que meramente hubiera que constatar: también la conciencia histórica encerraba en sí en realidad la mediación de pasado y presente. Al reconocer la lingüisticidad como el medio universal de esta mediación, nuestro planteamiento de sus puntos de partida concretos, la crítica a la conciencia estética e histórica y a la hermenéutica que habría que poner en su lugar, adquirió la dimensión de un planteamiento universal. Pues la relación humana con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio. En este sen-

tido la hermenéutica es, como ya hemos visto, *un aspecto universal de la filosofía* y no sólo la base metodológica de las llamadas ciencias del espíritu.

Desde el centro del lenguaje el procedimiento objetivador del conocimiento de la naturaleza y el concepto del ser en sí que responde a la intención de todo conocimiento se nos ha mostrado como el resultado de una abstracción. Esta, arrancada reflexivamente de la relación original con el mundo que está dada en la constitución lingüística de nuestra experiencia de éste, intenta cerciorarse de «lo que es» organizando su conocimiento metodológicamente. Anatematiza consecuentemente toda forma de saber que no garantice este cercioramiento y que en consecuencia no sea capaz de servir a la creciente dominación del ser. Frente a esto nosotros hemos intentado liberar del prejuicio ontológico al modo de ser propio del arte y de la historia, así como a la experiencia correspondiente a ambas, prejuicio que está implicado en el ideal de objetividad que plantea la ciencia; cara a la experiencia del arte y de la historia nos vimos conducidos así a la hermenéutica universal que concierne a toda la relación general del hombre con el mundo. Y si hemos formulado esta hermenéutica universal a partir del concepto del lenguaje, ha sido no sólo por prevenir el falso metodologismo que es responsable de la extrañeza del concepto de objetividad en las ciencias del espíritu: se trataba también de evitar el espiritualismo idealista de una metafísica de la infinitud al modo de Hegel. La experiencia hermenéutica fundamental no se nos articulaba tan sólo en la tensión entre extrañeza y familiaridad, comprensión y malentendido, que era lo que dominaba el proyecto de Schleiermacher. Al contrario, al final vimos que, con su teoría de la perfección adivinatoria de la comprensión, Schleiermacher se presenta en inmediata cercanía a Hegel. Nosotros, por el contrario, partiendo de la lingüisticidad de la comprensión, subrayamos la finitud del acontecer lingüístico en el que se concreta en cada caso la comprensión. El lenguaje de las cosas, sean éstas del tipo que sean, no es el λόγος οὐσίας y no alcanza su plena realización en la autocontemplación de un intelecto infinito; es el lenguaje que percibe nuestra esencia histórica finita. Esto vale para el lenguaje de los textos de la tradición, y por esto se planteaba la tarea de una hermenéutica verdaderamente histórica. Pero vale también para la experiencia tanto del arte como de la historia, más aún, los conceptos de «arte» e «historia» son a su vez formas de acepción que sólo se desgajan del modo de ser universal del ser hermenéutico como formas de la experiencia hermenéutica.

Evidentemente no es una determinación especial de la obra de arte la de tener su ser en su representación, ni es una peculiaridad del ser de la historia que se la comprenda en su significado. Representarse, ser comprendido, son cosas que no sólo van juntas en el sentido de que la una pasa a la otra, que la obra de arte es una con la historia de sus efectos, igual que lo trasmitido históricamente es uno con el presente de su ser comprendido: ser especulativo, distinguirse de sí mismo, representarse, ser lenguaje que enuncia un sentido, todo esto no lo son sólo el arte y la historia sino todo ente en cuanto que puede ser comprendido. La constitución óntica especulativa que subyace a la hermenéutica tiene la misma amplitud universal que la razón y el lenguaje.

Con el giro ontológico que ha tomado nuestro planteamiento hermenéutico nos acercamos a un concepto metafísico, cuyo significado podremos hacer fecundo volviendo a sus orígenes. *El concepto de lo bello*, que en el siglo XVIII compartía con el concepto de lo sublime una posición central dentro de la problemática estética, y que a lo largo del XIX acabaría por ser completamente eliminado por la crítica estética al clasicismo, fue antes un concepto metafísico universal y tuvo dentro de la metafísica, esto es, de la teoría general del ser, una función que no estaba en modo alguno restringida a lo estético en sentido estricto. Veremos más tarde que también este viejo concepto de lo bello puede ponerse al servicio de una hermenéutica abarcante como la que nos ha resultado a partir de la crítica al metodologismo de las ciencias del espíritu.

El mismo análisis semántico de la palabra muestra el estrecho parentesco del concepto de lo bello con el planteamiento que hemos desarrollado. La palabra griega que traduce el alemán *schön* [38] es «καλὸν». El alemán no tiene para esta palabra ninguna correspondencia exacta, y tampoco serviría de mucho aducir como término mediador *pulchrum*; sin embargo, el pensamiento griego ha ejercido una influencia bastante determinante sobre la historia del significado de la palabra alemana, de manera que ambas palabras poseen ya en común rasgos semánticos esenciales. Hablamos, por ejemplo, de «bellas» artes, y con el atributo «bellas» las distinguimos de lo que llamamos técnica, esto es, de las artes «mecánicas» que producen cosas útiles. Algo parecido ocurre con expresiones compuestas como

38. «Schön» se traduce al castellano indistintamente por «bello» y «bonito» y estos dos términos españoles no pueden distinguirse en alemán (N. del T.).

bella moralidad, bella literatura, «espiritualmente bello», etcétera[39], En todos estos giros la palabra se encuentra en una oposición parecida a la del griego καλὸν respecto al concepto de lo χρήσιμον. Se llama καλὸν todo lo que no forma parte de las necesidades de la vida sino del modo de vivir, del εὖ ζῆν, esto es, todo lo que los griegos comprendían bajo el término de παιδεῖα. Son cosas bellas aquellas cuyo valor es evidente por sí mismo. No tiene sentido preguntar por el objetivo al que deban servir. Son excelentes por sí mismas (δι᾽αὑτὸ αἱρετόν), no en virtud de otras cosas, como ocurre con lo útil. El simple uso lingüístico permite reconocer sin dificultad que lo que se llama καλόν posee un rango óntico superior.

Pero también la oposición habitual que determina al concepto de lo bello, la oposición con lo feo (αἰσχρὸν)[40], apunta en esta misma dirección. Es αἰσχρὸν (feo) lo que no soporta la mirada. Es bello, en cambio, aquello que puede verse, lo admirable en el sentido más amplio de la palabra[41]. *Ansehnlich* es también en el uso lingüístico alemán una expresión que comporta grandeza, y de hecho tanto en griego como en alemán el uso de la palabra «bello» implica siempre una cierta grandeza. En cuanto que por otra parte la dirección a la que apunta lo admirable tiene que ver con todo el ámbito de lo correcto, de la costumbre, todo esto vuelve a acercarnos a la articulación conceptual que expresa la oposición de lo bello con lo útil (χρήσιμον).

De este modo el concepto de lo bello aparece en estrecha relación con el de lo bueno (ἀγαθὸν), en cuanto que en su calidad de cosa que se elige por sí misma, como objetivo, toma a todo lo demás como medio útil que le está subordinado. Pues lo que es bello no se considera como medio para ninguna otra cosa.

En la filosofía platónica se encuentra también una relación bastante estrecha, y en ocasiones un verdadero intercambio, entre la idea del bien y la idea de lo bello. Ambas están más allá de lo que es condicionado y múltiple: lo bello en sí sale final-

39. Resp. *schöne Sittlichkeit*, *schöne Literatur*, *schöngeistig*. Con estos giros acostumbran a distinguirse en alemán terminológicamente las actividades y producciones que deben atribuirse al dominio del arte, de las que de un modo u otro afectan a la vida práctica (N. del T.).

40. Tanto el término griego como el alemán *(hässlich)*, literalmente «odioso», son mucho más intensos que su traducción española.

41. El original juega con la etimología de la palabra *Ansehen*, cuyo significado actual es «prestigio», pero cuya raíz se corresponde con los componentes del latín *ad-mirare*.

mente al encuentro del alma amante, al cabo de un camino que pasa por múltiples bellezas, como lo uno, lo que sólo posee una forma, lo supremo *(Banquete)*, igual que la idea del bien, que está por encima de lo que está condicionado, de lo múltiple que sólo es bueno en un determinado sentido *(República)*. Lo bello en sí, igual que lo bueno en sí (ἐπέκεινα) está por encima de todo cuanto es. La ordenación de los entes, que consiste en su referencia al bien uno, coincide así con la ordenación de lo bello. El camino del amor que enseña Diótima conduce desde los cuerpos bellos a las almas bellas, y de éstas a las instituciones, costumbres y leyes bellas, y finalmente a las ciencias (por ejemplo, a las bellas relaciones numéricas que conoce la teoría de los números), a este «ancho mar de los discursos bellos»[42], e incluso más allá de todo esto. Podría uno preguntarse si la superación de la esfera de lo que se ve con los sentidos, y el acceso a la esfera de lo «inteligible», significa realmente una diferenciación e incremento de lo bello y no meramente de los entes que son bellos. Sin embargo, es enteramente claro que para Platón la ordenación teleológica del ser es también una ordenación de belleza, que la belleza se manifiesta en el ámbito inteligible de manera más pura y más clara que en el sensible, donde puede aparecer distorsionada por la imperfección y el exceso. De un modo parecido la filosofía medieval vincula estrechamente el concepto de lo bello con el de lo bueno, *bonum;* tan estrechamente que un pasaje clásico de Aristóteles sobre lo καλὸν quedó incomprendido en la edad media porque el término griego había sido traducido directamente por *bonum*[43].

La base de una relación tan estrecha de la idea de lo bello con la de la ordenación teleológica del ser está constituida por el concepto pitagórico-platónico de la medida. Platón determina lo bello con los conceptos de medida, adecuación y proporcionalidad; Aristóteles enumera como momentos (εἴδη) de lo bello el orden (τάξις), la correcta proporcionalidad (συμμετρία) y la determinación (ὡρισμένον), y encuentra estos momentos representados ejemplarmente en la matemática. La estrecha relación que se establece entre el orden esencial mate-

42. *Symp.* 210 d: Discursos = relaciones.

43. Aristóteles, *Met.* M 4, 1078 a 3 b. Cf. la introducción de Grabmann a U. von Strassburg, *De pulchro*: Jb. der bayerischen Akademie der Wissenschaften (1926) 31, así como la valiosa introducción de G. Santinello a N. de Cusa, *Tota pulchra est*, en *Atti e Mem. della Academia Patavina* LXXI. Cusano retrocede al Pseudo-Dionisio y a san Alberto, que determinaron el pensamiento medieval sobre la belleza.

mático de lo bello y el orden celeste significa además que el cosmos, el modelo de toda ordenación sensible correcta, es al mismo tiempo el más elevado ejemplo de belleza visible. Adecuación a la medida y simetría son las condiciones decisivas de todo ser bello.

No es difícil comprender que estas determinaciones de lo bello son universales y ontológicas. En ellas la naturaleza y el arte no están opuestas. Naturalmente, esto significa que también en relación con la belleza es indiscutible la primacía de la naturaleza. El arte puede desde luego percibir dentro del todo formal del orden natural posibilidades de conformación artística todavía reservadas, y perfeccionar de este modo la naturaleza bella del orden del ser. Sin embargo, esto no quiere decir en modo alguno que el arte deba perseguir ante todo y sobre todo «la belleza». Y en tanto el orden de los seres se comprenda como divino o como creación de Dios —y esto último será vigente hasta entrado el siglo XVIII—, el caso especial del arte sólo podrá entenderse desde el horizonte de este orden del ser. Ya hemos mostrado un poco antes cómo la problemática estética sólo se localiza en el punto de vista del arte en el siglo XIX. Ahora estamos en condiciones de comprender que esto se apoyaba en un proceso metafísico. Este vuelco al punto de vista del arte presupone ontológicamente una masa óntica pensada sin forma y regida por leyes mecánicas. El espíritu del arte humano, que construye cosas útiles mecánicamente, acabará por comprender también lo bello desde el punto de vista exclusivo de la obra de su propio espíritu.

Concuerda con esto el que la ciencia moderna sólo haya recordado la valencia óntica autónoma de la forma *(Gestalt)* cuando ha accedido a los límites de la constructibilidad mecánica del ser, y que sólo entonces haya incluido la idea de esta forma como principio suplementario de conocimiento en la explicación natural, sobre todo en la explicación de la naturaleza viva (biología, psicología). No es que con ello renuncie a su actitud fundamental, sino que meramente intenta alcanzar su objetivo, el dominio del ser, por un camino más refinado. Esto debe destacarse en contra de ciertas maneras de entenderse la ciencia a sí misma, tal como se dan, por ejemplo, en Uexküll. Pero al mismo tiempo y en sus propios límites, en los límites del dominio de la naturaleza que ella misma ha logrado, la ciencia deja valer la belleza de la naturaleza y la belleza del arte que sirven a un placer libre de todo interés. De la mano de la inversión de la relación entre lo que es bello por naturaleza y lo que lo es por arte hemos descrito ya el problema de la

trasformación por la que lo que es bello por naturaleza acaba perdiendo su primacía hasta tal punto que llega a pensarse como reflejo del espíritu. Hubiéramos podido añadir que el mismo concepto de la «naturaleza» sólo obtiene el carácter que le conviene a partir de Rousseau desde su reflejo en el concepto del arte. Se ha convertido en un concepto polémico, el de lo otro del espíritu, el no yo, y como tal ya no le conviene nada de la dignidad ontológica universal propia del cosmos como orden de las cosas bellas.

Puede darse, por supuesto, que a nadie se le ocurrirá querer hacer retroactivo este desarrollo e intentar recomponer, por ejemplo, el rango metafísico que detenta lo bello en la filosofía griega renovando el último fruto de esta tradición, la estética dieciochesca de la perfección. El desarrollo hacia el subjetivismo en la nueva estética que se inicia con Kant podrá parecer muy satisfactorio; no obstante, Kant ha logrado demostrar de manera convincente hasta qué punto es insostenible el racionalismo estético. Lo que ocurre es que tampoco sería correcto querer fundar la metafísica de lo bello únicamente sobre la ontología de la mesura y en el orden teleológico del ser, que es sobre lo que reposa en última instancia la apariencia clasicista de la estética regulativa del racionalismo. De hecho la metafísica de lo bello no es lo mismo que esta aplicación del racionalismo estético. Al contrario, la vuelta a Platón permite reconocer en el fenómeno de lo bello un aspecto completamente distinto, justamente el que nos va a interesar ahora para nuestro planteamiento hermenéutico.

Pues por muy estrecha que sea la relación entre la idea de lo bello y la idea de lo bueno en Platón, éste no deja de tener presente una diferencia entre ambos, diferencia que contiene un característico *predominio de lo bello*. Ya hemos visto que el carácter inasible de lo bueno en lo bello, esto es, en la canonicidad del ser y en la potencia que le es propia (ἀλήθεια), encuentra una cierta correspondencia en cuanto que aún le conviene un cierto exceso. Pero Platón puede anotar al margen que en el intento de apresar lo bueno en sí mismo éste huye a refugiarse en lo bello [44]. Lo bello se distingue así del bien, que es lo completamente inapresable, porque se apresa más fácilmente. En la esencia de lo bello está el que se manifieste. En la búsqueda del bien lo que se muestra es lo bello, y ésta es su primera

44. *Phileb*. 64 e 5. En mi libro *Platos dialektische Ethik* he tratado este pasaje con más detenimiento. Cf. también G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft*, 235 s.

característica para el alma humana. Lo que se muestra en su forma más completa atrae hacia sí el deseo amoroso. Lo bello atrae inmediatamente, mientras que las imágenes directrices de la virtud humana sólo se reconocen oscuramente en el medio vidrioso de los fenómenos, porque ellas no poseen luz propia y esto hace que sucumbamos muchas veces a las imitaciones impuras y a las formas solo aparentes de la virtud. Esto no ocurre con lo bello. Lo bello tiene luz propia, y eso hace que nunca nos veamos desviados por copias aberrantes. Pues «sólo a la belleza se le ha dado esto, el ser lo más patente (ἐκφανέστατον) y amable» [45].

En esta función anagógica de lo bello que Platón describe de forma inolvidable se hace patente un momento estructural ontológico de lo bello y también una estructura universal del ser mismo. Evidentemente lo que caracteriza a lo bello frente a lo bueno es que se muestra por sí solo, que se hace patente directamente en su propio ser. Con ello asume la función ontológica más importante que puede haber, la de la mediación entre la idea y el fenómeno. Ella es la cruz metafísica del platonismo, que cristaliza en el concepto de la participación (μέθεξις) y concierne tanto a la relación del fenómeno con la idea como a la de las ideas entre sí. Como muestra el *Fedro* no es casual que Platón guste de ilustrar esta problemática relación de la «participación» con el ejemplo de lo bello. La idea de lo bello está verdadera, individida y enteramente presente en lo que es bello. Esta es la razón por la que el ejemplo de lo bello permite hacer patente la parusía del eidos a la que se refiere Platón, mostrando la evidencia de la cosa frente a las dificultades lógicas de la participación del «devenir» en el «ser». «La presencia» pertenece al ser de lo bello de una manera plenamente convincente. Por mucho que la belleza se experimente como reflejo de algo supraterreno, ella está en lo visible. Es en el modo de su aparecer como se muestra que ella es algo distinto, una esencia de otro orden. Aparece de pronto, e igual de pronto y sin transición, igual de inmediatamente se ha esfumado de nuevo. Si tiene algún sentido hablar con Platón de un hiato (χωρισμός) entre lo sensible y lo ideal, éste se da aquí y se cierra también aquí.

Lo bello no sólo aparece en lo que tiene una existencia sensible y visible, sino que además lo hace de manera que sólo en virtud de ello existe esto en realidad, esto es, se destaca como uno respecto a todo lo demás. Es verdad que lo bello es

45. *Phaidr*. 250 d 7.

por sí mismo «lo más patente» (τὸ ἐκφανέστατον). La estricta frontera entre lo que es bello y lo que no participa de la belleza es, por lo demás, también algo fenomenológicamente seguro. El mismo Aristóteles [46] dice de las «obras bien hechas» que no se les puede ni añadir ni quitar nada: este medio sensible, esta precisión de las relaciones de la medida, forma parte de la esencia más antigua de lo bello. Basta con pensar en la sensibilidad de las armonías totales con las que se construye la música.

Por lo tanto, el «aparecer» no es sólo una propiedad de lo que es bello, sino que es lo que constituye su verdadera esencia. La capacidad de lo bello de atraer inmediatamente el deseo del alma humana está fundada en su mismo modo de ser. Es la canonicidad del ser, que no le deja ser sólo lo que es, sino que lo hace aparecer como un todo medido en sí mismo, armonioso. Esta es la patencia (ἀλήθεια) de la que habla Platón en el Filebo y que forma parte de lo bello [47]. La belleza no es sólo simetría sino que es también la apariencia que reposa sobre ella. Forma parte del género «aparecer». Pero aparecer significa mostrarse a algo y llegar por sí mismo a la apariencia en aquello que recibe su luz. La belleza tiene el modo de ser de la *luz*.

Esto no sólo quiere decir que sin luz no puede aparecer belleza alguna, que sin ella nada pueda ser bello. Quiere decir también que en lo bello la belleza aparece *como* luz, como brillo. La belleza se induce a sí misma a la manifestación. De hecho, el modo de ser general de la luz consiste precisamente en esta reflexión en sí misma. La luz no es sólo la claridad de lo iluminado, sino, en cuanto que hace visibles otras cosas, es visible ella misma, y no lo es de otro modo que precisamente en cuanto que hace visibles otras cosas. Ya el pensamiento antiguo había destacado esta constitución reflexiva de la luz [48]. Y a ello responde que el concepto de la reflexión, que ha desempeñado en la nueva filosofía un papel tan decisivo, pertenezca en origen al terreno de lo óptico.

De este modo es cosa de la constitución reflexiva propia de su ser el que la luz reúna el ver y lo visible, y que sin ella no exista ni lo uno ni lo otro. Esta constatación tan trivial se vuelve, sin embargo, rica en consecuencias si se actualiza la relación de la luz con lo bello y el alcance semántico del concepto de lo bello. Pues de hecho es la luz la que articula las co-

46. *Eth. Nic.* B 5. 1106 bg.
47. Platón, *Phileb.* 51 d.
48. *Stoic. vet. fragm.* II 24, 36, 36, 9.

sas visibles como formas que son al mismo tiempo «bellas» y «buenas». Sin embargo, lo bello no se restringe al ámbito de lo visible, sino que es, como ya hemos visto, el modo de aparecer de lo bueno en general, del ser tal como debe ser. La luz en la que se articula no sólo lo visible sino también el ámbito inteligible no es la luz del sol sino la del espíritu, el nous. A esto alude[49] ya aquella profunda analogía platónica desde la que Aristóteles desarrollaría la doctrina del nous, y después de él el pensamiento cristiano medieval la doctrina del *intellectus agens*. El espíritu, que despliega desde sí mismo la multiplicidad de lo pensado, se es en ello presente a sí mismo.

Se trata, pues, de la metafísica platónico-neoplatónica de la luz, con la que enlaza la doctrina cristiana de la palabra, del *verbum creans*, a la que antes hemos dedicado una cierta atención. Y si hemos designado la estructura ontológica de lo bello como la apariencia en virtud de la cual se muestran las cosas en su medida y en su contorno, otro tanto podrá decirse del ámbito inteligible. La luz, que hace que las cosas aparezcan de manera que sean en sí mismas luminosas y comprensibles, es la luz de la palabra.

En consecuencia, la metafísica de la luz es el fundamento de la estrecha relación que existe entre la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible[50]. Pero justamente esta relación había orientado en parte nuestro planteamiento hermenéutico. Quisiera recordar en este punto cómo el análisis del ser de la obra de arte nos había conducido al planteamiento de la hermenéutica, y cómo ésta se nos había ampliado hasta convertirse en un planteamiento universal. Y en todo esto no habíamos atendido para nada a la metafísica de la luz. Si actualizamos ahora el parentesco de ésta con nuestra manera de entender el problema, nos encontraremos con la ayuda de que la estructura de la luz puede desgajarse evidentemente de la imagen metafísica de una fuente luminosa sensorial-espiritual al estilo del pensamiento neoplatónico-cristiano. Esto puede apreciarse ya en la interpretación dogmática del relato de la creación en san Agustín. Este destaca[51] que la luz se crea antes de la distinción de las cosas y de la creación de los cuerpos celestes que la emiten. Pero además, pone un énfasis especial en

49. *Rep.* 508 d.
50. La tradición neoplatónica que influye sobre la escolástica a través del Pseudo-Dionisio y de Alberto Magno conoce perfectamente esta relación. Sobre su historia anterior cf. H. Blumenberg. *Licht als Metapher der Wahrheit*: Studium generale 10-7 (1957).
51. En su comentario al Génesis.

el hecho de que la creación primera del cielo y de la tierra tiene lugar todavía sin la palabra divina. Dios sólo *habla* por primera vez al crear la luz. Y este hablar por el que se nombra y se crea la luz es interpretado por él como un «hágase la luz» espiritual, que hará posible la diferencia entre las formas de las cosas. Sólo por la luz adquiere la masa informe y primera del cielo y de la tierra la capacidad de configurarse en muchas formas distintas.

En la ingeniosa interpretación agustiniana del Génesis se anuncia de algún modo aquella interpretación especulativa del lenguaje que hemos desarrollado en el análisis estructural de la experiencia hermenéutica del mundo, según la cual la multiplicidad de lo pensado surge sólo desde la unidad de la palabra. Al mismo tiempo podemos reconocer que la metafísica de la luz hace valer un aspecto del concepto antiguo de lo bello que puede afirmar su derecho incluso al margen de su relación con la metafísica de la sustancia y de la referencia metafísica al espíritu divino infinito. El resultado de nuestro análisis de la posición de lo bello en la filosofía griega clásica es, pues, que también para nosotros puede adquirir este aspecto de la metafísica todavía un significado productivo [52]. El que el ser sea un representarse, y el que todo comprender sea un acontecer, éstas nuestra primera y nuestra última perspectiva superan el horizonte de la metafísica de la sustancia del mismo modo que la metamorfosis que ha experimentado el concepto de la sustancia al convertirse en los conceptos de la subjetividad y de la objetividad científica. De este modo, la metafísica de lo bello no carece de consecuencias para nuestro propio planteamiento. No se trata ya, como parecía ser la tarea de la discusión del XIX, de justificar científicamente las pretensiones de verdad del arte y de lo artístico —o de la historia y de la metodología de las ciencias del espíritu—. La tarea que se nos plantea ahora es mucho más general: consiste en hacer valer el trasfondo ontológico de la experiencia hermenéutica del mundo.

Partiendo de la metafísica de lo bello podremos sacar a la luz sobre todo dos puntos que resultan de la relación entre la patencia de lo bello y la evidencia de lo comprensible. Por una parte el que la manifestación de lo bello, igual que el modo

52. En este contexto merece la pena observar cómo el pensamiento patrístico y escolástico ha podido interpretarse productivamente a partir de Heidegger, por ejemplo, por M. Müller, *Sein und Geist*, 1940, y en *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, ^{2}1958, 119 s.

de ser de la comprensión, poseen *carácter de evento*; por la otra, que la experiencia hermenéutica, como experiencia de un sentido trasmitido, participa de la *inmediatez* que siempre ha caracterizado a la experiencia de lo bello y en general a toda evidencia *de la verdad*.

a) En primer lugar, sobre el trasfondo que aporta la especulación tradicional sobre la luz y la belleza, cabe legitimar la primacía que hemos atribuido al hacer de la cosa dentro de la experiencia hermenéutica. Resulta por fin claro que aquí no se trata ni de mitología ni de una mera inversión dialéctica al estilo de Hegel, sino del desarrollo de un viejo momento de la verdad que se afirma frente a la metodología de la ciencia moderna. La misma *historia de las palabras* que se refieren a los conceptos que hemos empleado apunta en esta dirección. Ya habíamos dicho que lo bello es «evidente» igual que todo lo que tiene sentido.

Pues bien, el concepto de la evidencia pertenece a la tradición retórica. Lo εἰκός, lo «verisimile», lo vero-símil, lo evidente, forman una serie que puede defender sus razones frente a la verdad y a la certeza de lo demostrado y sabido. Me gustaría recordar en este punto el significado especial que hemos reconocido ya al sentido común. Junto a esto, podría percibirse aquí el efecto de una cierta resonancia místico-pietista, precedente de la *illuminatio* (una resonancia que se apreciaba ya en el sensus communis, por ejemplo, en Oetinger). En cualquier caso, en ninguno de estos dos ámbitos es casual la metafórica de la luz. El que se hable de un acontecer o de un hacer de las cosas es algo que viene sugerido por las cosas mismas. Lo que es evidente es siempre objeto de alguna proposición: una propuesta, un plan, una suposición, un argumento, etc. Con ello está siempre dada la idea de que lo evidente no está demostrado ni es absolutamente cierto, sino que se hace valer a sí mismo como algo preferente en el marco de lo posible y de lo probable. Incluso podemos admitir sin dificultad que un argumento tiene algo de evidente cuando lo que pretendemos con él es apreciar un contraargumento. Se deja entonces en el aire el cómo podría esto ser compatible con el conjunto de lo que nosotros mismos tenemos por correcto, y se dice tan sólo que «en sí mismo» es evidente, esto es, que hay cosas que hablan en su favor. En esta manera de expresarse se revela la relación con lo bello. Pues también lo bello convence aunque no se encuadre inmediatamente en el conjunto de nuestras orientaciones y valoraciones. Igual que lo bello es una especie de experiencia que se destaca y aparece en el marco del conjunto de nuestra

experiencia, al modo de un encantamiento o aventura, y que plantea su propia tarea de integración hermenéutica, también lo evidente tiene siempre algo de sorprendente, como la aparición de una nueva luz que hace más amplio el campo de lo que entra en consideración.

La experiencia hermenéutica forma parte de este campo porque también ella es el acontecer de una auténtica experiencia. El que algo resulte evidente en el marco de lo dicho, sin que por eso quede asegurado, juzgado y decidido en todas las posibles direcciones, es algo que de hecho ocurre cada vez que algo nos habla desde la tradición. Lo trasmitido se hace valer a sí mismo en su propio derecho en cuanto que es comprendido, y desplaza así el horizonte que hasta entonces nos rodeaba. Se trata de una verdadera experiencia en el sentido ya mencionado Tanto el evento de lo bello como el acontecer hermenéutico presuponen fundamentalmente la finitud de la existencia humana. Incluso, puede preguntarse si un espíritu infinito podría expermimentar lo bello como lo experimentamos nosotros. ¿Vería otra cosa que la belleza del todo que tiene ante sí? La «patencia» de lo bello parece reservada a la experiencia humana finita. En el pensamiento mediaval se conoce un problema análogo, el de cómo es posible la belleza en Dios si él es uno y no muchos. Sólo la doctrina cusana de la *complicatio* de lo mucho en Dios ofrece una solución satisfactoria. Y en este sentido nos parece enteramente consecuente que en la filosofía hegeliana del saber infinito el arte sea una forma de la representación, que hallaría su superación y cancelación en el concepto y en la filosofía. Del mismo modo la universalidad de la experiencia hermenéutica no debiera ser en principio asequible a un espíritu infinito que desarrollase desde sí mismo todo cuanto es sentido, todo lo νοητόν, y que pensase todo lo pensable en la plena autocontemplación de sí mismo. El Dios aristotélico (y también el espíritu hegeliano) ha dejado tras sí la «filosofía», este movimiento de la existencia finita. Ninguno de los dioses filosofa, como decía Platón [53].

El que una y otra vez podamos remitirnos a Platón a pesar de que la filosofía griega del logos sólo permite apreciar de manera muy fragmentaria el suelo de la experiencia hermenéutica, el centro del lenguaje, se lo debemos evidentemente a esta otra cara de la doctrina platónica de la belleza, la que acompaña a la historia de la metafísica aristotélico-escolástica como una especie de corriente subterránea, y que emerge de vez en

53. *Symp.* 204 a 1.

cuando, como ocurre en la mística neoplatónica y cristiana y en el espiritualismo filosófico y teológico. En esta tradición del platonismo es donde se desarrolla el vocabulario conceptual que necesita el pensamiento de la finitud de la existencia humana[54]. También la afinidad que hemos reconocido entre la teoría platónica de la belleza y la idea de una hermenéutica universal atestigua la continuidad de esta tradición platónica.

b) Si partimos de la constitución ontológica fundamental según la cual el ser es *lenguaje, esto es, representarse* —tal como se nos ha mostrado en la experiencia hermenéutica del ser—, la consecuencia no es sólo el carácter de evento de lo bello y el carácter de acontecer de toda comprensión. Si el modo de ser de lo bello se había mostrado como prefiguración de una constitución óntica general, algo muy semejante ocurrirá ahora respecto al correspondiente *concepto de la verdad*. También aquí podemos partir de la tradición metafísica, pero también aquí tendremos que preguntarnos qué aspectos de la misma siguen siendo válidos para la experiencia hermenéutica. Según la metafísica tradicional, el carácter de verdad de lo que es forma parte de sus determinaciones trascendentales y está estrechamente vinculado al ser bueno (donde también aparece el ser bello). Podríamos recordar en este punto la frase de Tomás de Aquino, según la cual lo bello debe determinarse por referencia al conocimiento, y lo bueno por referencia al deseo[55]. Es bello aquello en cuya contemplación el ansia llega a su reposo: *cuius ipsa apprehensio placet*. Lo bello añade al ser bueno una referencia a la capacidad de conocer: addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam. La «patencia» de lo bello aparece aquí como una luz que brilla sobre lo formado: *lux splendens supra formatum*.

Intentaremos separar nuevamente esta frase de su conexión metafísica con la teoría de la forma, apoyándonos otra vez en Platón. El es el primero que mostró como momento esencial de lo bello la ἀλήθεια, y es muy claro lo que quería decir con esto: lo bello, el modo como aparece lo bueno, se hace patente a sí mismo en su ser, se representa. Lo que se representa así no queda como distinto de sí mismo en cuanto que se ha representado. No es una cosa para sí y otra distinta para los demás. Ni siquiera se encuentra en otra cosa. No es el resplandor vertido sobre una forma y que accede a ella desde fuera. Al contrario, la constitución óntica misma de esta forma es brillar

54. Cf. el significado de la escuela de Chartres para N. de Cusa.
55. *Summa Theologica* I q. 5, 4 *passim*.

así, representarse así. De esto resulta que en relación con el ser bello lo bello tiene que comprenderse siempre como «imagen». Y no hay ninguna diferencia entre que aparezca «ello mismo» o su imagen. Ya habíamos visto que la característica metafísica de lo bello era justamente la ruptura del hiato entre idea y apariencia. Con toda seguridad es «idea», esto es, pertenece a una ordenación del ser que se destaca sobre la corriente de los fenómenos como algo consistente en sí mismo. Pero igualmente cierto es que aparece por sí mismo. Y también hemos visto que esto no significa en modo alguno una instancia contra la doctrina de las ideas, sino una ejemplificación concentrada de su problemática. Allí donde Platón invoca la evidencia de lo bello no necesita retener la oposición entre «ello mismo» e imagen. Es lo bello mismo lo que simultáneamente pone y supera esta oposición.

Este recuerdo de Platón se vuelve otra vez significativo para el problema de la verdad. En el análisis de la obra de arte habíamos intentado demostrar que el representarse debe ser considerado como el verdadero ser de aquélla. Con este fin, habíamos aducido el concepto del juego, el cual nos había ya proyectado hacia otros nexos más generales: habíamos visto que la verdad de lo que se representa en el juego no es «creída» o «no creída» más allá de la participación en el acontecer lúdico.

En el ámbito estético esto se entiende por sí mismo. Incluso cuando el poeta es honrado como un vidente esto no quiere decir que uno reconozca en su poema una verdadera profecía (piénsese, por ejemplo, en los cantos de Hölderlin sobre el retorno de los dioses). El poeta es un vidente porque representa por sí mismo lo que es, lo que fue y lo que va a ser, y atestigua por sí mismo lo que anuncia. Es cierto que la expresión poética lleva en sí una cierta ambigüedad, como los oráculos. Pero precisamente en esto estriba su verdad hermenéutica. El que considere que esto es una falta de vinculatividad, debida a una actitud estética que pasaría de largo ante la seriedad de lo existencial, no se da cuenta de hasta qué punto la finitud del hombre es fundamental para la experiencia hermenéutica del mundo. La ambigüedad del oráculo no es su punto débil sino justamente su fuerza. Y por lo mismo es rodar en vacío querer examinar si Hölderlin o Rilke creían realmente en sus dioses o en sus ángeles.

La determinación kantiana fundamental del placer estético, como un gusto libre de todo interés, no sólo se refiere al hecho puramente negativo de que el objeto de este gusto no sea

ni empleado como útil ni deseado como bueno, sino que quiere decir también positivamente que el «estar ahí» no puede añadir nada al contenido estético del placer, a la «pura contemplación», precisamente porque el ser estético es representarse. Sólo desde un punto de vista moral puede darse un interés por la existencia de lo bello, por ejemplo, por el canto del ruiseñor cuya engañosa imitación es para Kant hasta cierto punto una ofensa moral. La otra cuestión sería desde luego hasta qué punto puede asumirse como consecuencia real de esta constitución del ser estético el que aquí no haya por qué buscar verdad alguna porque aquí no se conoce nada. En nuestros análisis estéticos hemos considerado ya la estrechez del concepto de conocimiento que reduce en este punto el planteamiento kantiano, y partiendo de la cuestión de la verdad del arte habíamos hallado el camino a la hermenéutica en la que se nos habían fundido en uno el arte y la historia.

También cara al fenómeno hermenéutico nos había parecido una restricción ilegítima entender la comprensión sólo como el esfuerzo inmanente de una conciencia filológica indiferente frente a la «verdad» de sus textos. Por otra parte también era claro que la comprensión de los textos no puede haber prejuzgado la cuestión de la verdad desde el punto de vista de un conocimiento objetivo superior, de manera que en la comprensión sólo se experimente la satisfacción de este superior conocimiento objetivo propio. Al contrario, para nosotros la dignidad de la experiencia hermenéutica —y también el significado de la historia para el conocimiento humano en general— consistía en que en ella no se produce la subsunción bajo algo ya conocido, sino que lo que sale a nuestro encuentro desde la tradición es algo que nos habla. La comprensión no se satisface entonces en el virtuosismo técnico de un «comprender» todo lo escrito. Es por el contrario una experiencia auténtica, un encuentro con algo que vale como verdad.

El que este encuentro se cumpla en la realización lingüística de la interpretación —por motivos que ya hemos explicado—, y el que con ello el fenómeno del lenguaje y de la comprensión se manifieste como un modelo universal del ser y del conocimiento, todo esto permite determinar de una manera más cercana el sentido que tiene la verdad en la comprensión. Habíamos reconocido ya que las palabras con las que una cosa accede al lenguaje son ellas mismas un acontecer especulativo. Lo que se dice en ellas es también aquello en lo que consiste su verdad, no una opinión cualquiera encerrada en la importancia del particularismo subjetivo. Recordemos aquí que comprender

lo que uno dice no es introducirse en los sentimientos del otro para adivinar la vida psíquica del hablante. Por supuesto, que en toda comprensión lo dicho adquiere también su determinación a través de una complementación ocasional de su sentido. Sin embargo, esta determinación por la situación y por el contexto, que completa el hablar hasta una totalidad de sentido y es así lo que hace que lo dicho quede dicho, no es algo que convenga al hablante sino a lo expresado.

De una manera correspondiente la expresión poética se nos ha mostrado como el caso especial de un sentido introducido y encarnado por completo en su enunciación. En el marco de un poema el acceso al lenguaje es como un entrar en ciertas relaciones de ordenación que son las que soportan y avalan la «verdad» de lo dicho. Todo acceso al lenguaje tiene en sí algo de este testimonio, no sólo la expresión poética. «Que no haya cosa alguna allí donde falte la palabra». Como ya hemos destacado, hablar no es nunca subsumir lo individual bajo conceptos generales. En el empleo de las palabras no se hace disponible lo que está dado a la contemplación como caso especial de una generalidad, sino que esto se vuelve presente en lo dicho, igual que la idea de lo bello está presente en lo que es bello.

La mejor manera de determinar lo que significa la verdad será también aquí recurrir al concepto del *juego*: el modo como se despliega el peso de las cosas que nos salen al encuentro en la comprensión es a su vez un proceso lingüístico, hasta cierto punto un juego con palabras que circunscriben lo que uno quiere decir. Son en verdad *juegos lingüísticos* los que nos permiten acceder a la comprensión del mundo en calidad de aprendices —¿y cuándo cesaríamos de serlo?—. Por eso merece la pena recordar aquí nuestras constataciones sobre la esencia del juego, según las cuales el comportamiento del que juega no debe entenderse como un comportamiento de la subjetividad, ya que es más bien el juego mismo el que juega, en cuanto que incluye en sí a los jugadores y se convierte de este modo en el verdadero *subjectum* del movimiento lúdico [56]. Tampoco aquí puede hablarse de un jugar con el lenguaje o con los contenidos de la experiencia del mundo o de la tradición que nos hablan, sino de un juego del lenguaje mismo que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y que se cumple a sí mismo en la respuesta.

56. Cf. E. Fink, *Spiel als Weltsymbol*, 1960, así como mi recensión en Phil. Rundschau 9, 1-8.

Por lo tanto, la comprensión no es un juego en el sentido de que el que comprende se reserve a sí mismo como en un juego y oponga a las pretensiones que se le plantean el rechazo de una toma de postura vinculante. Pues aquí no se da en modo alguno la libertad de la autoposesión que forma parte del poder reservarse de esta manera, y es esto lo que pretende expresar la aplicación del concepto del juego a la comprensión. El que comprende está siempre incluido en un acontecimiento en virtud del cual se hace valer lo que tiene sentido. Está, pues, justificado que para el fenómeno hermenéutico se emplee el mismo concepto del juego que para la experiencia de lo bello. Cuando comprendemos un texto nos vemos tan arrastrados por su plenitud de sentido como por lo bello. El texto lleno de sentido afirma su validez y nos gana para sí incluso, por así decirlo, antes de que uno se haya vuelto a sí mismo y haya podido examinar la pretensión de sentido que le sale al paso. Lo que nos sale al encuentro en la experiencia de lo bello y en la comprensión del sentido de la tradición tiene realmente algo de la verdad del juego. En cuanto que comprendemos estamos incluidos en un acontecer de la verdad, y cuando queremos saber lo que tenemos que creer, nos encontramos con que hemos llegado demasiado tarde.

En consecuencia, es seguro que no existe comprensión libre de todo prejuicio, por mucho que la voluntad de nuestro conocimiento deba estar siempre dirigida a escapar al conjuro de nuestros prejuicios. En el conjunto de nuestra investigación se ha evidenciado que para garantizar la verdad no basta el género de seguridad que proporciona el uso de métodos científicos. Esto vale muy especialmente para las ciencias del espíritu, pero no significa en modo alguno mengua de su cientificidad, sino más bien la legitimación de la pretensión de un significado humano especial que ellas vienen planteando desde antiguo. El que en su conocimiento opere también el ser propio del que conoce, designa ciertamente el límite del «método», pero no el de la ciencia. Lo que no logra la herramienta del método tiene que conseguirlo, y puede realmente hacerlo, una disciplina del preguntar y el investigar que garantice la verdad.

Excursos

I. El concepto del estilo es uno de los tópicos más indiscutidos con los que opera la conciencia histórica. A pesar de que la historia del término apenas ha sido investigada todavía, una simple ojeada a esta historia permite comprender fácilmente por qué es así. El concepto se fijó, como casi siempre, tomando la palabra de un ámbito de aplicación originalmente distinto. Su primer sentido era menos de cuño histórico que normativo. En la tradición más reciente de la antigua retórica «estilo» aparece en el lugar de lo que antes se llamaba *genera dicendi*, y es por tanto un concepto normativo. Existen diversas maneras de decir y escibrir, adecuadas cada una a su objetivo y contenido, y que plantean por lo tanto requisitos específicos. Son los géneros de estilo. Es evidente que una teoría de los géneros estilísticos y su aplicación adecuada implica también su aplicación incorrecta.

Mantener el estilo correcto es, pues, lo que se exige a cualquiera que posea el arte de escribir y expresarse. El concepto del estilo aparece por primera vez al parecer en la jurisprudencia francesa, y se refiere a la *manière de procéder*, esto es, a un procedimiento procesal adecuado a determinados requisitos jurídicos. A partir del siglo XVI el concepto pasa a emplearse también para todo lo que se refiera a la exposición lingüística [1]. Es claro que a esta aplicación del término le subyace la idea de que, para que la exposición sea artísticamente correcta, tienen

1. Cf. también *Nuevo estilo y formulario de escribir* como título de una colección de formularios para cartas. También en este uso la conservación del estilo es más o menos lo mismo que la de los *genera dicendi*. Sin embargo sigue siendo cercana su traslación a todas las actitudes expresivas, naturalmente en un sentido normativo.

que mantenerse determinadas exigencias previas, en particular la de la unidad de sentido, que son independientes del contenido de lo que se expone en cada caso. Los ejemplos reunidos por Panofsky[2] y W. Hoffmann[3] recogen para este concepto normativo, que hace vigente un requisito de género como ideal estilístico, además de la plabra *stile* los términos *maniera* y *gusto*.

Pero junto a esto se da también desde el principio un uso personal de la palabra. El estilo se refiere también a la mano individual que se reconoce en todas las obras de un mismo artista. Este uso secundario tiene desde luego sus raíces en la antigua práctica de canonizar representantes clásicos para determinados genera dicendi. Pero desde el punto de vista conceptual, la aplicación del concepto de estilo para el llamado estilo personal es de hecho una aplicación consecuente del mismo significado. Pues también este sentido de estilo designa una cierta unidad dentro de la variedad de las obras, el modo como la forma característica de exposición de un artista se distingue de la de todos los demás.

Esto aparece también en el uso que hace Goethe del término, y que fue determinante para la época inmediatamente posterior. El concepto del estilo se obtiene en Goethe por delimitación frente al de la *maniera*, y es evidente que reúne ambos aspectos[4]. Un artista logra crearse un estilo cuando deja de imitar amorosamente y se otorga a sí mismo con ello un lenguaje propio. Aunque se vincule a la manifestación que se le ofrece, ésta no es ya una atadura para él: logra pese a ella darse expresión a sí mismo. Por rara que sea la coincidencia entre «imitación fiel» y *maniera* individual (modo de concepción), es ella sin embargo la que constituye al estilo. En el concepto de éste está contenido, pues un momento normativo incluso cuando se trata del estilo de una persona. La «naturaleza», la «esencia» de las cosas sigue siendo el cimiento del conocimiento y del arte, del que el gran artista no debe nunca alejarse, y es a través de esta atadura a la esencia de las cosas como la aplicación personal del «estilo» adquiere para Goethe un claro sentido normativo.

No es difícil reconocer aquí el ideal clasicista. Sin embargo, el uso del término por Goethe sive también para aclarar el contenido conceptual que posee siempre el concepto de estilo.

2. E. Panofsky, *Idea*, nota 244.
3. W. Hoffmann: Studium Generale 8-1 (1955) 1.
4. Cf. Fr. W. Schelling III, 494.

Este no es en ningún caso pura y simple expresión individual; con él se hace referencia siempre a algo firme, objetivo, que ata a la configuración individual de la expresión. De este modo se explica también la aplicación que ha encontrado este concepto como categoría histórica. Pues esta especie de atadura se ofrece a la mirada retrospectiva del historiador como el gusto vigente en cada caso, de manera que la aplicación del concepto de estilo a la historia del arte no es sino una consecuencia natural de la conciencia histórica. Sin embargo, el sentido de norma estética que poseía originalmente el concepto de estilo *(vero stile)*, se pierde en beneficio de su función descriptiva.

Con esto no se afirma todavía nada sobre si el concepto de estilo merece realmente una validez tan exclusiva como la que en general ha detentado en la historia del arte; tampoco sobre si se lo puede aplicar también, más allá de la historia del arte, a otros fenómenos históricos como el de la actuación política.

Por lo que concierne a la primera de estas dos cuestiones, el concepto histórico de estilo parece indudablemente legítimo siempre que la vinculación a un concepto dominante constituya el único patrón estético. Vale por lo tanto, en primer lugar, para todos los fenómenos decorativos, cuya determinación más propia es la de no ser para sí sino estar en otra cosa y amoldar ésta a la unidad de un nexo vital. Lo decorativo es una especie de cualidad concomitante que pertenece evidentemente a algo que está determinado de otra manera, que tiene algún uso.

En cambio, siempre queda abierta la cuestión de si es legítimo aplicar el punto de vista de la historia estilística a las llamadas obras de arte libres. Ya nos habíamos hecho conscientes de que también éstas tienen su lugar original en un determinado nexo vital. El que quiera comprenderlas no puede querer obtener de ellas unos valores vivenciales cualesquiera, sino que tiene que ganar la actitud correcta hacia ellas, sobre todo la actitud históricamente correcta.

En este sentido también aquí hay exigencias de estilo que no pueden lesionarse. Sin embargo, esto no significa que una obra de arte no posea otro significado-estilístico. En esto, Sedlmayr tiene toda la razón con su crítica a la historia estilística [5]. El interés clasificatorio al que satisface este género de historia no alcanza realmente a lo artístico, lo que no impide que el concepto de estilo siga teniendo su significado para la

5. Cf. Sedlmayr, *Kunst und Wahrheit.* Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte, 71.

verdadera ciencia del arte. Pues también un análisis estructural en ésta, tal como pide Sedlmayr, tiene que satisfacer los requisitos histórico-estilísticos en lo que esta ciencia estimaría como una actitud correcta.

En las formas de arte que requieren su reproducción (música, teatro, danza, etc.), esto es particularmente evidente. La reproducción tiene que ser estilísticamente correcta. Hay que saber qué es lo que pide el estilo de la época y el estilo personal de un maestro, aunque por supuesto este saber no lo sea todo. Una reproducción «históricamente fiel» no llegaría a ser un trabajo de reproducción verdaderamente artístico, esto es, no alcanzaría a representar la obra como obra de arte, sino que sería más bien —si es que tal cosa es posible— un producto didáctico o un simple material para la investigación histórica, como lo serán probablemente en el futuro las grabaciones discográficas dirigidas por el propio compositor. Al mismo tiempo, incluso la más viva renovación de una obra experimentará por parte del lado histórico-estilístico del asunto ciertas restricciones contra las cuales no le será dado volverse. De hecho el estilo pertenece a los «cimientos» del arte, a las condiciones que están en la cosa misma, y lo que emerge en su reproducción de este modo vale evidentemente para nuestro comportamiento receptivo respecto a cualquier obra de arte (después de todo la reproducción no es más que una determinada forma de mediación al servicio de tal recepción). El concepto de estilo (análogamente al del gusto, con el que también está emparentado, cf. el término «sentido estilístico») no es desde luego un punto de vista suficiente para la experiencia del arte ni para su conocimiento científico —sólo lo sería en el ámbito de lo decorativo—, pero es un presupuesto necesario siempre que se trata de entender arte.

El concepto puede aplicarse también a la historia política. También las formas de actuar pueden tener su estilo, e incluso puede acuñarse un determinado estilo en ciertos modos y fases del tiempo. Esto tiene en principio un sentido normativo. Cuando decimos de una acción que ha tenido un gran estilo, o verdadero estilo, la estamos enjuiciando estéticamente [6]. Y cuando en el lenguaje político nos proponemos, por ejemplo, un determinado estilo de acción, en el fondo éste es un concepto de estilo. Cuando se muestra un cierto estilo en la actuación se está uno haciendo visible a los demás para que éstos sepan con quien tienen que vérselas. También aquí, estilo significa una unidad en la expresión.

6. Cf. G. W. Fr. Hegel, *Nürnberger Schriften*, 310.

Habría que preguntarse, sin embargo, si puede emplearse este concepto de estilo también como categoría histórica. La extensión del mismo desde el ámbito de la historia del arte al de la historia en general presupone que uno no está considerando ya los acontecimientos históricos en el significado que les es propio, sino en su pertenencia a un conjunto de formas de expresión que caracterizan a su época. Sin embargo, el significado histórico de un acontecimiento no tiene por qué coincidir con el valor cognitivo que posea como manifestación de una expresión, y sería erróneo si se creyese haberlo comprendido por el hecho de haberlo entendido como tal manifestación de una expresión. Si se quisiera extender realmente el concepto de estilo a toda la historia, que es lo que discutía sobre todo Erich Rothacker, esperando ganar con ello el conocimiento histórico, uno se vería forzado a presuponer que la historia misma obedece a un logos interior.

Y esto podrá valer para las líneas evolutivas aisladas que uno rastrea, pero semejante historiografía a base de guiones no sería una verdadera historia, sino una construcción típica ideal que, como ya mostró Max Weber en su crítica a los organicistas, sólo poseería valor descriptivo. Una consideración histórico-estilística del acontecer, igual que una consideración de la historia del arte que sólo pensara en términos de estilo, no podría hacer justicia a la determinación decisiva de que en la historia pasan cosas, y no sólo que se desarrollan decursos comprensibles. El límite con el que tropezamos aquí es el de la historia del espíritu.

II. La ocasionalidad debe mostrarse como un momento de sentido dentro de la pretensión de sentido de una obra, no como el rastro de las ocasionalidades que se oculta tras la obra y que la interpretación debe poner al descubierto. Si lo último fuese cierto, esto significaría que sólo restaurando la situación original podría uno ponerse en condiciones de comprender el sentido del conjunto. Por el contrario, si la ocasionalidad es un momento de sentido en la pretensión de la obra misma, entonces el camino de la comprensión del contenido de sentido de la obra representa a la inversa, para el historiador, una posibilidad de conocer algo sobre la situación original a la que habla la obra. Nuestras propias consideraciones de principio sobre el modo de ser del ser estético habían conferido ya al concepto de la ocasionalidad una nueva legitimación que iba más allá de todas las formas particulares. El juego del arte no está tan ensalzado por encima de espacio y tiempo como afirma la conciencia estética. Pero aunque se reconozca esto en princi-

pio, tampoco se puede hablar por eso de la irrupción del tiempo en el juego[7], como lo ha hecho recientemente Carl Schmitt *(Der Einbruch der Zeit in das Spiel)* en relación con el drama de Hamlet.

Obviamente, el historiador puede estar interesado en rastrear, por detrás de la configuración del juego del arte, las referencias que lo imbrican en su tiempo. Sin embargo, creo que Carl Schmitt subestima las dificultades de esta legítima tarea del historiador. Le parece poder reconocer la falla que en el juego permite entrever la realidad contemporánea y reconocer la función de la obra en su momento. Sin embargo, este procedimiento está lleno de espinas metodológicas, como nos ha enseñado, por ejemplo, la investigación platónica. Aunque básicamente sea correcto desconectar los prejuicios de una pura estética vivencial y encuadrar el juego del arte en su contexto histórico y político, sin embargo, creo que el procedimiento falla para un «Hamlet» cuando se intenta leerlo como una narración alusiva. Una irrupción del tiempo en el juego, que pudiera reconocerse como grieta en él creo que es algo que en modo alguno puede atribuirse a este caso. En la obra misma no se da ninguna oposición entre tiempo y desarrollo, como supone Carl Schmitt. Al contrario, es más bien el juego el que implica el tiempo en su propio *juego*.

Esta es la gran posibilidad de la poesía, la que le hace pertenecer a su tiempo y la que hace que éste le escuche. En este sentido general es seguro que el drama de Hamlet posee una plena actualidad política. Pero si se quiere leer entre líneas en él una velada toma de partido del poeta en favor de Essex y Jakob, esto difícilmente se lo demostrará a uno la obra misma. Aunque el poeta hubiese pertenecido de hecho a este partido: la obra que compuso debía ocultar hasta tal punto esta toma de partido que incluso la agudeza de un Carl Schmitt habría de fracasar aquí. Pues si el poeta quería llegar a su público, tenía que contar con que en éste se encontraba con toda seguridad también el otro partido. Por eso lo que en realidad se nos ofrece aquí es la irrupción del juego en el tiempo. Ambiguo como es, el juego sólo puede desarrollar sus imprevisibles efectos en su ejecución. Por su esencia no es apropiado para convertirse en instrumento de objetivos enmascarados que habría que poder adivinar para entenderlo; como juego le es inherente una ambigüedad irresoluble. La ocasionalidad que hay en él no es

7. En lo que sigue, «juego» se refiere unívocamente al escénico, a la obra dramática (N. del T.).

una referencia preestablecida en virtud de la cual todo recibiría su verdadero sentido, sino que es a la inversa la obra misma la que puede responder a cada ocasión en virtud de su capacidad de hablar.

Este es el motivo por el que, en mi opinión, Carl Schmitt sucumbe a un falso historicismo cuando interpreta políticamente el hecho de que la cuestión de la culpabilidad de la reina quede abierta, y cuando ve en ello un tabú. En verdad lo que constituye la realidad de una pieza es que alrededor de lo que es temático aparezca siempre toda una corte de indeterminaciones. Un drama en el que absolutamente todo estuviese motivado rechinaría como una máquina. Sería una realidad falsa, en la que el acontecer estaría tan claro como una cuenta. Que la obra sea real sólo se logra cuando permite comprender al espectador no todo sino sólo un poco más de lo que acostumbra a comprender en el hacer y padecer de su propia vida. Cuantas más cosas queden abiertas, más libre será la comprensión, esto es, la proyección de lo que se muestra en la obra al propio mundo, y por supuesto también al propio mundo de experiencias políticas.

Creo que dejar muchos cabos sueltos pertenece a la esencia misma de la fábula fecunda y, por ejemplo, a todo mito. Precisamente por su abierta indeterminación el mito permite que surjan de él invenciones cada vez distintas, y que el mismo horizonte temático se vaya desplazando cada vez en una nueva dirección (piénsese, por ejemplo, en los muchos intentos de dar forma a la fábula de Fausto desde Marlowe hasta Paul Valéry).

Si en este dejar cosas sueltas se ve una intención política, como hace Carl Schmitt cuando habla del tabú de la reina, se pasa por alto lo que realmente significa el juego, que es explayarse ensayando posibilidades. El autodesarrollo del juego no tiene su patria en un mundo cerrado de apariencias estéticas, sino que se realiza siempre como una irrupción continuada en el tiempo. La productiva plurivocidad en que consiste la esencia de la obra de arte no es más que otra manera de expresar la determinación esencial del juego, que es convertirse cada vez en un acontecimiento nuevo. En este sentido fundamental la comprensión de las ciencias del espíritu se sitúa en la más estrecha cercanía con la experiencia inmediata de la obra de arte. También la comprensión que realiza la ciencia permite desarrollarse la dimensión de sentido de la tradición, y consiste en ensayar ésta. Precisamente por eso sigue siendo a su vez

un acontecer, como se intenta mostrar en el curso de la presente investigación.

III. También la confrontación de Löwith con la interpretación heideggeriana de Nietzsche [8], que plantea aquí y allá objeciones justificadas, adolece de esto mismo, de que sin darse cuenta está propugnando el ideal nietzscheano de la naturalidad frente al principio de la formación ideal. A lo que se refiere Heidegger cuando, con toda intención, alinea juntos a Nietzsche y Aristóteles —lo que significa precisamente que para él uno y otro no se encuentran en la misma situación— resulta así incomprensible. Y a la inversa el propio Löwith se ve obligado en virtud de este malentendido al absurdo de tener que tratar la teoría del eterno retorno de Nietzsche como una es-especie de Aristóteles redivivo. De hecho, para Aristóteles el curso circular eterno de la naturaleza representaba el aspecto más lógico y natural del ser. La vida moral e histórica del hombre mantenía para él una referencia al orden que paradigmáticamente representa el cosmos. Y nada de esto hay en Nietzsche. Este piensa la circularidad cósmica del ser enteramente desde la oposición que representa a esto la existencia humana.

El eterno retorno de lo igual tiene su sentido como una doctrina para el hombre, esto es, como un terrible tope para la voluntad humana, que destroza todas sus ilusiones de futuro y progreso. Nietzsche piensa la doctrina del eterno retorno con el fin de tocar al hombre en la tensión misma de su voluntad. La naturaleza está pensada desde el hombre, como algo que no sabe nada de él. Y no tiene objeto pretender ahora, dándole otra vez la vuelta, confrontar a la naturaleza con la historia, si es que se quiere entender la unidad del pensamiento de Nietzsche El propio Löwith no logra salir de la constatación de la no resuelta escisión de Nietzsche. Cara a esta constatación habría que seguir preguntando cómo pudo llegarse a este callejón sin salida, esto es, por qué para Nietzsche esto no fue ni un quedar atado ni un fracaso, sino su gran descubrimiento y liberación.

El lector no encontrará en Löwith ninguna respuesta a esta nueva pregunta. Y sin embargo, es esto lo que habría que comprender, lo que el propio pensamiento tendría que ser capaz de rehacer. Heidegger lo intenta, esto es, construye el sistema de referencias desde el cual las diversas proposiciones de Nietzsche se hacen compatibles entre sí. Pero el que este sistema de

8. En el tercer capítulo de *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt 1953. Cf. también la reciente nueva edición de K. Löwith, *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkehr*.

referencias no se exprese inmediatamente en el propio Nietzsche se debe al sentido metodológico de esta misma reconstrucción. A la inversa, y paradójicamente, vemos a Löwith reproducir a su vez lo mismo que en Nietzsche le parecía una falla: reflexiona sobre la irreflexión; filosofa contra la filosofía en nombre de la naturalidad, y apela al sano entendimiento humano. Pero si éste fuese un argumento filosófico, hace tiempo que habría acabado toda filosofía y en consecuencia también la apelación a él. No hay nada que hacer: Löwith sólo saldrá de esta aporía si reconoce que la apelación a la naturaleza y a la naturalidad no es ni naturaleza ni natural.

IV. El que Löwith se obstine en no percibir el sentido trascendental de las proposiciones de Heidegger sobre el comprender [9], me parece erróneo por dos razones: no se da cuenta de que Heidegger ha puesto al descubierto algo que se da en toda comprensión y que no puede negarse como tarea. Y tampoco ve que la violencia que aparece en tantas interpretaciones de Heidegger no es en modo alguno consecuencia de esta teoría de la comprensión. Se trata más bien de un abuso productivo de los textos, que delata una falta de conciencia hermenéutica. Evidentemente lo que confiere a algunas páginas de sus textos el exceso de resonancia que altera las proporciones es el predominio del propio interés en el asunto. De la conducta impaciente de Heidegger respecto a los textos trasmitidos es tan poco responsable su teoría hermenéutica, que su conducta más bien se asemeja a la de los grandes continuadores de la tradición espiritual que antes de la formación de toda conciencia histórica se apropiaban «acríticamente» de la tradición. Lo que ha concitado contra Heidegger la crítica filológica es el hecho de que, a pesar de todo, hace suyos los baremos de la ciencia e intenta legitimar filológicamente su apropiación productiva de la tradición.

Esto no sólo no reduce sino que incluso en el fondo confirma la razón que pueda asistir a su análisis del comprender. Siempre forma parte del comprender el que la opinión que se trata de entender tiene que afirmarse frente a la violencia de la orientación de sentido que domina al intérprete. Si hace falta el esfuerzo hermenéutico es precisamente porque la cosa misma nos plantea sus pretensiones. Cuando no es así, ocurre a la inversa que uno no puede comprender en absoluto la tradición, a no ser con la completa indiferencia objetiva de la interpreta-

9. Cf. C. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Frankfurt 1953, 80 s.

ción psicológica o histórica, que acostumbra a aparecer allí donde no se está comprendiendo.

V. Resulta extraño que un especialista en Plotino tan meritorio como Richard Harder critique el concepto de «fuente» por su «origen científico natural» en la última conferencia que le fue dado pronunciar [10]. Por muy justificada que esté la crítica a una investigación de fuentes puramente externa, el concepto de las fuentes posee una legitimación mejor. Como metáfora *filosófica* es de origen platónico-neoplatónico. La imagen que guía esta metáfora es el agua pura y fresca manando desde una inescrutable profundidad. Lo demuestra entre otras cosas la frecuencia de la expresión πηγή καὶ ἀρχή [11].

Como término *filológico* el concepto de *fons* no se introduce hasta la época del humanismo, pero entonces no se refiere al concepto que nos es habitual en la llamada investigación de fuentes, sino al acceso ad fontes, al retroceso hasta las fuentes como acceso a la verdad original y no desfigurada de los autores clásicos. También esto confirma nuestra propia constatación de que en sus textos la filología se ocupa de la verdad que pueda encontrarse en ellos.

El paso del concepto al sentido técnico que hoy nos es habitual podría retener todavía algo de este significado original, en cuanto que las fuentes se entienden como distintas de una reproducción oscura o de una apropiación falseadora. Esto explica en concreto que el concepto de las fuentes sólo se conozca en la tradición literaria. Sólo lo trasmitido lingüísticamente nos abre continua y plenamente lo que hay en ello; sólo aquí no es necesario limitarse a interpretar, como ocurre con otro tipo de documentos y reliquias, sino que nos es dado beber directamente de la fuente, o medir en ella sus derivaciones posteriores. Todo esto no son imágenes de la ciencia natural, sino lingüísticas y espirituales, que en el fondo confirman lo que dice Harder, que una fuente no necesita enturbiarse por el hecho de que se haga uso de ella. En una fuente siempre sigue manando agua fresca, y lo mismo ocurre con las verdaderas fuentes espirituales de la tradición. Su estudio merece siempre la pena, porque siempre pueden proporcionar algo distinto de lo que hasta ahora se ha tomado de ellas.

VI. *Sobre el concepto de la expresión.* El conjunto de nuestras reflexiones es fundamento suficiente para que se depu-

10. R. Harder, *Source de Plotin*: Entretiens V/VII, *Quelle oder Tradition?*

11. *Fedro*, 245 c, así como también frecuentemente en Filón y Plotino.

re al concepto de la expresión de sus matices modernos subjetivistas y se lo devuelva a su sentido original gramático-retórico. La palabra *Ausdruck* se corresponde con la latina *expressio, exprimere,* que mienta el origen espiritual del habla y de la escritura (verbis exprimere). Pero en alemán el término posee una primera acuñación histórica propia en el lenguaje de la mística, y remite con ello a la formación de los conceptos neoplatónicos que todavía está por investigar. Al margen de la literatura mística, la palabra sólo empieza a usarse realmente en el siglo XVIII. Aparece entonces con una significación ampliada y se introduce al mismo tiempo en la teoría estética, donde acaba desplazando al concepto de la imitación.

Sin embargo en aquella época se estaba todavía muy lejos del giro subjetivista por el que la expresión lo es de algo interior, por ejemplo de una vivencia [12]. Lo que domina entonces es el punto de vista de la comunicación o comunicabilidad, es decir, se trata de hallar la expresión [13] Pero hallar la expresión significa dar con una que logre producir una impresión, y por lo tanto no se trata en modo alguno de la expresión en el sentido de expresión de una vivencia. Esto es válido particularmente en la terminología de la música [14]. La teoría de los afectos musicales del siglo XVIII no quiere decir que uno se exprese a sí mismo en la música, sino que la música expresa algo, afectos que a su vez deben hacer impresión.

Esto mismo encontramos en la estética de Sulzer (1765): la expresión no se debe entender primariamente como expresión de las propias sensaciones, sino como expresión que suscita sensaciones. Con todo, la segunda mitad del siglo XVIII ha avanzado ya mucho en el camino de la subjetivización del concepto de la expresión. Cuando Sulzer polemiza por ejemplo contra el joven Riccoboni, que considera que el arte del actor está en la representación y no en la sensación, considera ya

12. En el pensamiento de la escolástica el concepto que se opone al de la *expressio* es más bien el de la *impressio speciei.* De todos modos la esencia de la *expressio* que tiene lugar en el *verbum* consiste, como expresa por primera vez Nicolás de Cusa, en que en ella se manifiesta la *mens.* De este modo en Cusano es posible un giro como el siguiente: la palabra es *expressio experimentis et expressi* (*Comp. theol.* VII). Sin embargo esto no se refiere a una expresión de vivencias internas sino a la *estructura reflexiva* del *verbum:* la de hacerlo visible todo y hacerse visible a sí mismo en el expresarse, igual que la luz hace visible todo lo demás y también a sí misma.

13. Por ejemplo en Kant, *Kritik der Urteilskraft,* 198.

14. Cf. el instructivo trabajo de H. H. Eggebrecht, *Das Ausdrucksprinzip im musikalischen Sturm und Drang*: D. J. V. 29 (1955).

que en la representación estética debe exigirse la autenticidad del sentimiento. De este modo completa también el «espressivo» de la música con una cimentación psicológica del sentimiento del compositor. Nos encontramos pues en el momento de transición de la tradición retórica a la psicología vivencial.

Y sin embargo la profundización en la esencia de la expresión, en particular de la expresión estética, mantiene al final y pese a todo una referencia a un contexto metafísico que es de cuño neoplatónico. Pues la expresión nunca es meramente un signo por el cual uno es remitido a otra cosa, a una interioridad, sino que en la expresión está ahí lo expresado mismo, por ejemplo la ira en el ceño iracundo. El moderno diagnóstico expresivo conoce esto muy bien, pero también Aristóteles lo conocía ya. Evidentemente forma parte del modo de ser de lo que es vivo el que lo uno se dé así en lo otro. Y esto ha obtenido también un reconocimiento específico en ciertos hábitos lingüísticos de la filosofía, cuando Spinoza reconoce en *exprimere* y *expressio* un concepto ontológico fundamental, y cuando, enlazando con él, Hegel ve la verdadera realidad del espíritu en el sentido objetivo de la expresión como representación, exteriorización. Con ello apoya su propia crítica al subjetivismo de la reflexión.

De una manera semejante piensan también Hölderlin y su amigo Sinclair, en el que el concepto de la expresión adquiere incluso una posición central[15]. El lenguaje como producto de la reflexión creadora, que da su ser al poema, es «expresión de un todo vivo pero particular». Evidentemente el significado de esta teoría de la expresión se vio enteramente desplazado por la subjetivización y psicologización del siglo XIX. En Hölderlin y en Hegel la tradición retórica era todavía mucho más determinante. En el siglo XVIII «expresión» aparece realmente por «acuñación», y se refiere a esa forma permanente que queda al estampar un sello o algo parecido. El contexto de esta imagen resulta completamente claro en un pasaje de Gellert[16], donde dice «que nuestra lengua no es capaz de cierta belleza sino que es una cera seca que muchas veces se resquebraja cuando se quieren imprimir en ella las imágenes del espíritu».

Esta es la vieja tradición neoplatónica[17]. La metáfora tiene de certero que la forma acuñada está presente no sólo en

15. Cf. la edición de Hellingrath, III, 571 s.
16. *Schriften* VII, 273.
17. Cf. por ejemplo *Dionysiaka* I, 87.

parte sino por completo y en todos sus relieves. Sobre esto reposa también la aplicación del concepto en el «pensamiento emanatista» que, según Rothacker[18], subyace por todas partes a nuestra imagen histórica del mundo. Es claro que la crítica a la psicologización del concepto de «expresión» atraviesa el conjunto de la presente investigación y está por detrás de la crítica tanto al «arte vivencial» como a la hermenéutica romántica[19].

Acotación a nota 10 del capítulo 5.

Repraesentatio en el sentido de «representación» en el escenario —lo que en la edad media sólo puede referirse a los autos religiosos— se encuentra ya en los siglos XIII y XIV, como atestigua E. Wolf, *Die Terminologie des mittelalterlichen Dramas*: Anglia 77. Sin embargo *repraesentatio* no significa por eso algo así como «puesta en escena», sino que hasta entrado el siglo XVII se refiere a la presencia representada de lo divino mismo, que tiene lugar en el juego litúrgico. También aquí, como en el concepto canónico-jurídico, la trasformación del término latino clásico está inducida por la nueva comprensión teológica del culto y de la iglesia. La aplicación del término al juego mismo —en vez de a lo que se representa en él— es un proceso secundario que presupone ya la separación del teatro respecto a su función litúrgica.

18. E. Rothacker, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, en *Handbuch der Philosophie* III, 166.

19. Hay tambien indicaciones en mis trabajos más antiguos, por ejemplo, *Bach und Weimar*, 1946, 9 s, y *Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*, 1947, 25.

Hermenéutica e historicismo

En la reflexión filosófica más antigua sobre los fundamentos de las ciencias del espíritu apenas se hablaba de hermenéutica. Esta era una simple disciplina auxiliar, un canon de reglas que tenían por objeto el trato con los textos. Todo lo más se diferenciaba por cuanto tenía en cuenta el carácter especial de determinados textos, por ejemplo como hermenéutica bíblica. Y finalmente existía una disciplina auxiliar algo distinta, llamada también hermenéutica, en la figura de la hermenéutica jurídica. Esta contenía las reglas para suplir las lagunas del derecho codificado, y poseía por lo tanto un carácter normativo. La problemática filosófica central que está implicada en el hecho de las ciencias del espíritu, se contemplaba en cambio en la teoría del conocimiento —por analogía con las ciencias de la naturaleza y su fundamentación por la filosofía kantiana—. La crítica kantiana de la razón pura había justificado los elementos aprioristas del conocimiento empírico de las ciencias naturales. Esto hizo surgir un interés por proporcionar al modo de conocimiento de las ciencias históricas una justificación teórica independiente.

En su *Historik* J. G. Droysen esbozó una metodología de las ciencias históricas que ejerció una gran influencia, y que se guiaba enteramente por referencia a la empresa kantiana; y Wilhelm Dilthey, el que desarrollaría la auténtica filosofía de la escuela histórica, persigue desde muy pronto, y con expresa conciencia de ello, la tarea de una crítica de la razón histórica. En este sentido su autocomprensión era de carácter epistemológico. Es sabido que para él el fundamento epistemológico de las llamadas ciencias del espíritu estaría constituido por una psicología «descriptiva y analítica», purificada de contaminaciones científico-naturales.

Sin embargo en la ejecución de su tarea Dilthey se vio llevado más allá del que había sido su entronque epistemológico original, y fue él el que hizo sonar la hora filosófica de la hermenéutica. Es cierto que nunca renunció del todo a la fundamentación epistemológica que había buscado en la psicología. El que las vivencias se caracterizan por su interioridad, de manera que aquí no se da ningún problema del conocimiento de lo otro, del no-yo, como el que subyace al planteamiento kantiano, ésta sigue siendo la base sobre la que intenta erigir el edificio del mundo histórico en las ciencias del espíritu. Pero el mundo histórico no es un nexo vivencial, al modo como por ejemplo se representa la historia para la interioridad de la subjetividad en la autobiografía. En definitiva el nexo histórico tiene que entenderse como un nexo de sentido que supera fundamentalmente el horizonte vivencial del individuo. Es como un gran texto extraño que la hermenéutica debe ayudar a descifrar. Obligado así por el objeto, Dilthey intenta pasar de la psicología a la hermenéutica.

En sus esfuerzos por construir una fundamentación hermenéutica para las ciencias del espíritu, Dilthey se encontró en marcada oposición con la escuela epistemológica que en aquel momento estaba intentando fundamentar estas mismas ciencias desde el punto de vista neokantiano: con la filosofía de los valores desarrollada por Windelband y Rickert. El sujeto epistemológico le parecía una abstracción sin vida. Por mucho que le animase también a él la búsqueda de una objetividad en las ciencias del espíritu, no podía abstraer del hecho de que el sujeto que conoce, el historiador que comprende, no está simplemente enfrente de su objeto, la vida histórica, sino que está sustentado por el mismo movimiento de esta vida histórica. Sobre todo en sus últimos años Dilthey intenta cada vez más hacer justicia a la filosofía idealista de la identidad, porque en el concepto idealista del espíritu estaba pensada la misma comunidad sustancial entre sujeto y objeto, entre yo y tú, que él había puesto en su propio concepto de la vida. Lo que Georg Misch defiende acremente como punto de vista de la filosofía de la vida frente a Husserl y frente a Heidegger [1] comparte evidentemente con la fenomenología la crítica tanto a un objetivismo histórico ingenuo como a su justificación epistemológica por la filosofía de los valores del sudoeste ale-

1. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie.* Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl, Leipzig-Berlin ²1931.

mán. La constitución del hecho histórico a través de su referencia de valor, a pesar de su evidencia, no tenía en cuenta la implicación del conocimiento histórico en el acontecer histórico.

Merecerá la pena recordar aquí que el monumental volumen que dejó M. Weber y que se editó por primera vez en 1921 bajo el título *Wirtschaft und Gesellschaft*, estaba planeado por él como un *Esbozo de sociología comprensiva*[2]. Las partes más desarrolladas de esta sociología preparada para el esbozo de la economía social tocan particularmente la sociología de la religión, del derecho y de la música, mientras que por ejemplo la sociología del estado se encuentra sólo en un estado muy fragmentario. Aquí nos interesa sobre todo la parte de la introducción redactada entre 1918 y 1920, que lleva ahora el título de *Soziologische Kategorienlehre* (teoría de las categorías sociológicas). Es un imponente catálogo conceptual sobre la base de un nominalismo extremo y que por lo demás —y a diferencia del conocido artículo en Logos (1913)— evita el concepto de valor (acercándose así finalmente al neokantismo sudoccidental). M. Weber llama a esta sociología «comprensiva» porque tiene por objeto el sentido al que se refiere la acción social. Naturalmente el sentido de la «intención subjetiva» no puede ser en el terreno de la vida sociohistórica sólo el intentado conscientemente por cada individuo que actúa. De este modo, y como concepto sustitutivo hermenéutico-metodológico, aparece el tipo puro como construcción conceptual (la «construcción» típica ideal). Sobre esta base que M. Weber llama «racionalista» reposa todo el edificio —intencionalmente «libre de valores» y neutral— de un monumental bastión fronterizo de la ciencia «objetiva», que defiende su univocidad metodológica mediante la sistemática clasificatoria, y que en las partes cuyo contenido está más desarrollado conduce a una grandiosa panorámica sistemática sobre el mundo de la experiencia histórica. La ascesis metodológica logra prevenir aquí su complicación en los problemas del historicismo.

En cambio, el desarrollo ulterior de la reflexión hermenéutica está dominado justamente por el planteamiento del historicismo, y toma su punto de partida en Dilthey, cuyas obras completas acaban en los años veinte por ahogar incluso la influencia de Ernst Troeltsch.

2. La obra póstuma está reunida ahora en una reordenación de los ingentes materiales que ha proporcionado J. Winckelmann, como 4.ª ed., Tübingen 1956.

El hecho de que Dilthey enlace con la hermenéutica romántica, y que ésta a su vez confluya en nuestro siglo con una resurrección de la filosofía especulativa de Hegel, ha suscitado una amplia crítica desde diversos frentes contra el objetivismo histórico (York, Heidegger, Rothacker, Betti, etc.).

También en la investigación histórico-filológica dejó algunas huellas perceptibles; algunos motivos románticos que se habían visto relegados por el positivismo científico del XIX, han vuelto a afirmar su vigencia en el marco de la ciencia [3]. Piénsese, por ejemplo, en el problema de la mitología antigua renovado por Walter F. Otto, Karl Kerényi y otros en el espíritu de Schelling. Incluso un investigador tan abstruso y tan aferrado a la monomanía de sus intuiciones como J. J. Bachofen, cuyas ideas han servido de estímulo a modernas derivaciones religiosas (a través de Alfred Schuler y de Ludwig Klages, influyeron, por ejemplo, en Stefan George), ha encontrado ahora una nueva atención científica. En 1925, y bajo el título *Der Mythos von Orient und Occident.* Eine Metaphysik der alten Welt, apareció una colección sistemática de las obras principales de Bachofen, para la que Alfred Baeumler compuso una elocuente y significativa introducción [4].

3. F. Wagner, *Moderne Geschichtsschreibung.* Ausblick auf eine Philosophie der Geschichtswissenschaft, Berlin 1960, ofrece una panorámica útil sobre la autorreflexión de la moderna ciencia de la historia, incluyendo expresamente la investigación histórica anglosajona y francesa. Resulta patente que el objetivismo ingenuo ya no satisface y que se reconoce una necesidad teórica que empuja más allá del mero metodologismo epistemológico.

A este contexto pertenece también el trabajo de W. Hofers, *Geschichte zwischen Philosophie und Politik.* Studie zur Problematik des modernen Geschichtsdenkens, Stuttgart 1956, que reúne diversos estudios monográficos sobre Ranke, F. Meinecke y Litt, así como la instrumentalización de la historia por el nacional-socialismo y por el bolchevismo. Hofers intenta ilustrar mediante la relación con la política tanto los peligros como las posibilidades productivas de este incremento en reflexividad del pensamiento histórico.

Habría también que aludir sobre todo a R. Wittram, *Das Interesse an der Geschichte*, Göttingen 1958. Estas lecciones plantean decididamente la cuestión de una «verdad en la historia» que vaya más allá de la mera «corrección», y en sus anotaciones proporcionan amplias indicaciones sobre la nueva bibliografía, sobre todo sobre los artículos más importantes aparecidos en revistas.

4. En 1956, por lo tanto, tres decenios más tarde, ha aparecido una reimpresión fotomecánica de esta obra de Bachofen (München ²1956). Si se vuelve a leer actualmente esta obra uno se hace consciente por una parte de que aquella reaparición tuvo verdadero éxito, pues en el tiempo trascurrido desde entonces se ha realizado continuadamente la gran edición crítica de Bachofen. Por otra parte la ingente introducción

También si se ojea la colección histórico-científica de la *Forschungsgeschichte der Mythologie* de de Vries [5], se adquiere la misma impresión de que la «crisis del historicismo» ha tenido como efecto secundario una revitalización de la mitología. De Vries ofrece también una panorámica de horizontes muy amplios, con textos originales bien escogidos, que permiten apreciar bastante bien sobre todo la edad moderna, aunque desconectando la historia de la religión y con una consideración de la cronología en ocasiones excesiva y en otras demasiado libre. Y es significativo también de qué manera tan decisiva se reconoce actualmente a Walter F. Otto y a Karl Kerényi como precursores de una nueva forma de investigación que toma en serio al mito.

El ejemplo de la mitología no es más que uno entre tantos. En el trabajo concreto de las ciencias del espíritu podría mostrarse en muchos puntos esta misma repulsa de un metodologismo ingenuo, que se corresponde en la reflexión filosófica con la crítica expresa al objetivismo histórico o al positivismo. Este giro reviste un significado particular allí donde se unen a la ciencia puntos de vista que en origen son normativos. Tal ocurre en la teología y en la jurisprudencia. La discusión teológica de los últimos decenios ha traído a primer plano el problema de la hermenéutica, precisamente con ocasión de la necesidad de conciliar la herencia de la teología histórica con la irrupción de nuevos impulsos teológico-dogmáticos.

La primera de estas irrupciones revolucionarias se produce con la explicación de Karl Barth a la epístola a los romanos (1919), una «crítica» de la teología liberal que se refiere no tanto a la historiografía crítica como a la suficiencia teológica, que consideraba que sus resultados eran sin más la comprensión

de Baeumler se lee ahora con una mezcla de admiración y decepción. Baeumler ha estimulado decisivamente la comprensión histórica de Bachofen al poner un nuevo énfasis en la historia del romanticismo alemán. Estableció una escisión tajante entre el romanticismo estético de Jena, que valora como cosecha del XVIII, y el romanticismo religioso de Heidelberg (Cf. H.-G. Gadamer, *Hegel und die Heidelberger Romantik*, en *Hegels Dialektik*, 1971, 71-81). Presenta como precursor a Görres, cuya vuelta a la prehistoria alemana fue uno de los factores que prepararon el levantamiento nacional de 1813. En esto hay mucha verdad, y el trabajo de Baeumler sigue mereciendo toda consideración. Naturalmente este intérprete se mueve, como el propio Bachofen, en un ámbito de experiencias psíquicas que refiere a un espacio científico falso, como correctamente afirma respecto a Bachofen F. Wieacker en su recensión de aquél en Gnomon 28 (1956) 161-173.

5. J. de Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Freiburg-München.

de la sagrada Escritura. En este sentido la versión de Barth de la epístola a los romanos, aún con toda su tendencia contraria a la reflexión metodológica, es una especie de manifiesto hermenéutico [6]. El que se avenga tan mal con Rudolf Bultmann y su tesis de la desmitologización del nuevo testamento no se debe tanto al interés objetivo como, en mi opinión, a su propia vinculación de la investigación crítico-histórica con la exégesis teológica, y al acercamiento de la autorreflexión metodológica a la filosofía (Heidegger); es esto lo que impide a Barth identificarse con el procedimiento de Bultmann.

Sin embargo, hoy día es una necesidad objetiva no limitarse a negar el legado de la teología liberal sino dominarlo. La discusión actual del problema hermenéutico en la teología —y no sólo la del problema hermenéutico— está determinada también por la confrontación de una intención teológica inexcusable con la historiografía crítica. Los unos consideran que el planteamiento histórico necesita en esta situación algún género de defensa; otros, como muestran los trabajos de Ott, Ebeling y Fuchs, ponen en primer plano menos el carácter investigador de la teología que su rendimiento auxiliar «hermenéutico» para la proclamación del mensaje cristiano.

Si se intenta tomar posición como profano respecto al desarrollo del problema hermenéutico en el marco de la discusión jurídica, habrá que prescindir de profundizar en el detalle del trabajo jurídico. Tendrá uno que observar en conjunto que la jurisprudencia se aparta constantemente del llamado positivismo legal, y considera como una cuestión central la de hasta qué punto la concreción representa un problema jurídico propio en el derecho. Kurt Engisch ofrece una panorámica realmente abarcante sobre este problema [7]. El que se lo esté poniendo en primer plano, desplazando al extremismo jurídico-positivista, se comprende también desde el punto de vista histórico, por ejemplo, en la *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit* de Franz Wieacker, o en la *Methodenlehre der Rechtswissenschaft* de Karl Larenz. En los tres ámbitos en los que la hermenéutica ha desempeñado siempre algún papel, en las ciencias histórico-filológicas, en la teología y en la jurisprudencia, se puede apreciar cómo la

6. Cf. G. Ebelling, *Wort Gottes und Hermeneutik*: Zschr. f. Theologie und Kirche (1959) 228 s.

7. *Die Idee der Konkretisierung in Recht und Rechtswissenschaft unserer Zeit*, Heidelberg 1953, 294 ‚Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-historische Klasse 1953/1; cf. más recientemente, *Einführung in das juristische Denken*, Stuttgart 1956.

crítica al objetivismo histórico o al «positivismo» ha conferido al aspecto hermenéutico una nueva significación.

Así las cosas, merece la pena felicitarse porque el problema hermenéutico haya sido medido y ordenado sistemáticamente en toda su amplitud y alcance por el importante trabajo de un investigador italiano. El historiador del derecho Emilio Betti, en su gran *Theoria Generale della Interpretazione* [8], cuyas ideas centrales se han expuesto también en lengua alemana en un «manifiesto hermenéutico» bajo el título *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegunslehre* [9], ofrece una panorámica del estado de la cuestión que seduce tanto por la amplitud de su horizonte como por su abrumador conocimiento de los detalles y la clara sistemática de su realización. Como historiador del derecho, que al mismo tiempo es profesor de derecho, y como paisano de Croce y de Gentile, que al mismo tiempo está bien familiarizado con la gran filosofía alemana —habla y escribe un alemán perfecto—, estaba por sí mismo bien pertrechado frente a los peligros de un objetivismo histórico ingenuo. Se ha mostrado también capaz de abarcar toda la seriedad de la reflexión hermenéutica que ha ido madurando en un esfuerzo incesante desde Wilhelm von Humboldt y Schleiermacher.

Con un rechazo expreso de la posición extremista de B. Croce, Betti busca un término medio entre el elemento objetivo y subjetivo de toda comprensión. Formula todo un canon de principios hermenéuticos en cuya cúspide está la autonomía de sentido del texto, conforme a la cual se trata de ganar del texto mismo su sentido, esto es, la intención del autor. Pero destaca con el mismo énfasis el principio de la actualidad del comprender, de la adaptación de éste al objeto, esto es, se da cuenta de que la vinculación del intérprete a su propia posición es un momento integrante de la verdad hermenéutica.

Como jurista, está también a cubierto de supervalorar la intención subjetiva, esto es, los azares históricos que condujeron a la formulación de un contenido jurídico, y de equipararlos con el sentido del derecho en general. Pero por otra parte se mantiene lógicamente tan fiel a la «interpretación psicológica» fundada por Schleiermacher que su posición hermenéutica amenaza constantemente con desdibujarse. Por más que intenta superar el reduccionismo psicológico, por mucho que conciba su tarea como la reconstrucción del nexo espiritual de valores y contenidos de sentido, no logra sin embargo fundamentar este

8. Milan 1955.
9. *Festschrift für E. Rabl* II, Tübingen 1954.

auténtico planteamiento hermenéutico más que a través de una especie de *analogía con la interpretación psicológica.*

Así escribe, por ejemplo, que comprender es un reconocer y reconstruir el sentido, y explica esto como sigue:

> Y del espíritu que habla al espíritu pensante a través de las formas de su objetivación, y que se siente semejante a aquél en lo que es su humanidad común: se trata de un reconducir, reunir y volver a vincular aquellas formas con el todo interior que las ha producido y del que se han separado. Es una interiorización de estas formas; sólo que su contenido ha sido desplazado a una subjetividad distinta de la original. Se trata pues de una inversión del proceso creador en el proceso interpretador, inversión por la que el intérprete tiene que rehacer en su camino hermenéutico el camino creador en la dirección contraria; tiene que realizar en su interior un *repensar* este camino.

Con esto, Betti sigue a Schleiermacher, Boeckh, Croce y otros [10]. Y sorprendentemente considera que con este psicologismo estricto de cuño romántico está asegurada la «objetividad» de la comprensión, que considera amenazada por todos aquellos que, enlazando con Heidegger, consideran errónea esta vuelta a la subjetividad de la intención.

En su confrontación conmigo [11], sostenida también varias veces en Alemania, no percibe en mí más que equívocos y confusiones conceptuales. Por regla general esto suele ser un índice de que el crítico está juzgando al autor por referencia a un planteamiento que no estaba en la mente de éste. Creo que también aquí es éste el caso. Que su preocupación por la cientificidad de la interpretación, que mi libro había suscitado en él, es innecesaria, yo mismo se lo había asegurado en una carta privada, de la que lealmente reproduce en uno de sus trabajos lo siguiente:

> En el fondo yo no estoy proponiendo *un método*, sino describiendo *lo que hay*. Y que las cosas son como las he descrito, esto creo que no podría seriamente ponerse en cuestión... Usted mismo, por ejemplo, cuando lee una investigación clásica de Mommsen, se da cuenta enseguida de cuándo tuvo que haber sido escrita. Ni siquiera un maestro del método histórico está en condiciones de librarse por completo de los prejuicios de su tiempo, de su entorno social, de su posición nacional, etc. ¿Ha de ser esto necesariamente una deficiencia? Y aunque lo fuera, creo que filosóficamente es

10. Cf. nota 19 y p. 147 del *Manifest.*
11. E. Betti, *L'Ermeneutica storica e la storicità del'intendere:* Annali della Faculta di Giurisprudenza XVI (Bari 1961) y *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften,* Tübingen 1962.

un deber pensar por qué esta deficiencia no deja de estar presente cada vez que se hace algo. En otras palabras, sólo considero científico *reconocer lo que hay*, no partir de lo que debería ser o de lo que querría ser. En este sentido intento pensar más allá del concepto de método de la ciencia moderna (que desde luego conserva su razón relativa), y pensar por principio de una manera general lo que ocurre *siempre*.

Pues bien, ¿qué responde Betti a esto? Que estoy restringiendo el problema hermenéutico a la *quaestio facti* («fenomenológicamente», «descriptivamente»), y que no llego a plantear la *quaestio iuris*. Como si el planteamiento kantiano de la *quaestio iuris* hubiese podido prescribir a la ciencia pura de la naturaleza lo que ésta debiera ser en realidad, y no intentase más bien justificar la posibilidad trascendental de ésta tal como era. En el sentido de esta distinción kantiana, el pensar más allá del concepto de método de las ciencias del espíritu, tal como intenta mi libro, plantea la cuestión de la «posibilidad» de las ciencias del espíritu (¡lo que en modo alguno significa cómo debieran ser ellas en realidad!). Lo que induce aquí a error a este meritorio investigador es un extraño resentimiento contra la fenomenología, que se manifiesta en el hecho de que no logra pensar el problema de la hermenéutica más que como problema metodológico, sucumbiendo ampliamente al subjetivismo que se trata de superar.

Evidentemente, no he conseguido convencer a Betti de que una teoría filosófica de la hermenéutica no es una metodología —ni correcta ni incorrecta («peligrosa»)—. Puede resultar equívoco que, por ejemplo, Bollnow llame al comprender «un rendimiento esencialmente creador»; a pesar de que el propio Betti no vacila en calificar así a la tarea complementadora del derecho de la interpretación de la ley. Sin embargo, el acercamiento a la estética del genio, que el propio Betti se propone, tampoco es suficiente. Una teoría de la inversión no permite superar realmente la reducción psicológica que por lo demás él reconoce correctamente como tal (muy en la línea de Droysen). Por eso no logra salir por completo de la ambigüedad que mantuvo a Dilthey entre psicología y hermenéutica. Cuando para explicar la posibilidad de la comprensión en las ciencias del espíritu se ve obligado, por ejemplo, a presuponer que sólo un espíritu del mismo nivel puede comprender a otro, se hace muy palmaria la insatisfactoria ambigüedad de este enfoque psicológico hermenéutico [12].

12. Cf. también el artículo de Betti en Studium Generale XI (1959) 87, al que recientemente ha prestado su acuerdo impertérrito F. Wieacker, *Notizen*...

Aunque reine la mayor claridad respecto a la diferencia entre la particularidad psíquica y el significado histórico, sigue siendo difícil, sin embargo, encontrar la salida desde la angostura de la psicología hacia una hermenéutica histórica. Ya Droysen veía esta tarea con toda claridad, pero esta transición no parece haber encontrado hasta ahora una verdadera fundamentación más que en la mediación dialéctica hegeliana del espíritu subjetivo y objetivo en el espíritu absoluto.

Esto se aprecia incluso cuando alguien se mantiene realmente cerca de Hegel, como ocurre con R. G. Collingwood, tan intensamente influido por Croce. Actualmente disponemos de dos trabajos de Collingwood traducidos al alemán: su autobiografía, que el lector alemán puede encontrar bajo el título *Denken* —y que ya en su lengua original había tenido un enorme éxito [13]—, y también su obra póstuma, *The idea of history*, traducido como *Philosophie der Geschichte* [14].

Sobre la autobiografía ya he publicado algunas observaciones en la introducción a la edición alemana, que no quisiera repetir aquí. La mencionada obra póstuma contiene una historia de la historiografía desde la antigüedad hasta nuestros días que significativamente acaba en Croce, y que en la quinta parte contiene una serie de explicaciones teóricas propias. Me limitaré a esta última parte, ya que los desarrollos históricos están dominados también aquí, como tantas veces, por tradiciones nacionales de pensamiento que llegan incluso a hacerlos imcomprensibles. Por ejemplo, el capítulo sobre Wilhelm Dilthey resulta para un lector alemán bastante decepcionante:

> Dilthey se vio ante una cuestión que Windelband y los demás no habían percibido porque no habían profundizado lo suficiente en el problema: la cuestión de cómo es posible un conocimiento de lo individual, junto a y a diferencia de la experiencia inmediata. Responde a esta cuestión con la comprobación de que un conocimiento de este género no es posible, y recae así en la convicción positivista de que lo general (el verdadero objeto del conocimiento) sólo puede conocerse con ayuda de la ciencia natural o de alguna otra ciencia fundada sobre principios naturalistas. En este sentido, e igual que toda su generación, no logra sustraerse a la influencia del pensamiento positivista.

Lo que pueda ser verdad en este juicio resulta prácticamente irreconocible si se atiende a la fundamentación que ofrece Collingwood en este pasaje.

13. Introducido por H.-G. Gadamer, Stuttgart 1955.
14. Stuttgart 1955.

El núcleo de su teoría sistemática del conocimiento histórico es sin duda la doctrina de la reproducción de la experiencia del pasado *(re-enactment)*. Con ella se sitúa en el frente de los que luchan contra «lo que puede llamarse la interpretación, mejor dicho, malinterpretación positivista del concepto de la historia». La verdadera tarea del historiador sería «penetrar en el pensamiento de los que soportan la historia, cuyas acciones está uno investigando». En la traducción alemana puede resultar particularmente difícil determinar correctamente lo que significa en Collingwood «pensamiento» *(Denken)*. Evidentemente el concepto del «acto» posee en alemán referencias muy distintas de las que puede haber tenido *in mente* el autor inglés. La reproducción del pensamiento de las personas que actúan (o también de los pensadores) no significa en Collingwood realmente los actos psíquicos reales de los mismos, sino sus ideas, aquello que puede volver a pensarse al volver a pensar. El concepto del pensamiento debe abarcar también en cualquier caso lo que acostumbra a llamarse el espíritu común (el traductor emplea el poco feliz término de *Gemeinschaftsgeist)* de una corporación o de una era. Sin embargo, es curiosa la cantidad de vida propia que parece contener este «pensamiento», por ejemplo, cuando Collingwood considera que la biografía es antihistórica porque no se funda en el «pensamiento» sino en un acontecer natural. «Este fundamento —la vida corporal de un hombre con su niñez, madurez y ancianidad, con sus enfermedades y con todos los demás cambios de la existencia biológica— se ve traído y llevado, sin reglas y sin atención a su estructura, por el pensamiento (propio y extraño) como un casco varado, batido por la marea».

¿Pero quién soporta realmente este «pensamiento»? ¿Quiénes son esos portadores de la historia en cuyo pensamiento hay que penetrar? ¿Es la intención concreta que un hombre ha perseguido con su acción? Collingwood parece pensar esto: «Si no está dado este presupuesto, la historia de sus hechos no es posible». ¿Pero la reconstrucción de las intenciones es realmente una comprensión de la historia? Aquí se aprecia cómo Collingwood se ve arrastrado contra su intención a la particularidad psicológica. Y sin una teoría de los «portadores del negocio del espíritu universal», esto es, sin Hegel, no puede hallar la salida.

Es seguro que a Collingwood no le agradaría oír esto. Pues toda metafísica de la historia, incluso la de Hegel, se le antoja un puro sistema clasificatorio carente de cualquier valor de verdad histórica auténtica. Por otra parte, yo mismo no he llegado

a comprender del todo cómo se compagina su tesis de un historicismo radical con su teoría del *re-enactment*, cuando por otra parte considera, y en mi opinión con razón, que el propio historiador es parte del decurso histórico que investiga, y que sólo puede observar éste desde la posición que en ese momento él mismo ocupe en él. ¿Cómo concuerda esto con su defensa de la reproducción de un «pensamiento» trasmitido, que el autor ilustra con el ejemplo de la crítica platónica al sensualismo en el *Teeteto?* Mucho me temo que el ejemplo esté mal elegido y que demuestre precisamente lo contrario.

Cuando en el *Teeteto* Platón plantea la tesis de que el conocimiento es exclusivamente percepción por los sentidos, según Collingwood yo no conocería, como lector actual, el contexto que le indujo a plantear esta tesis; a cambio de esta ignorancia, en mi espíritu hay un contexto distinto: el de la discusión que prendió en torno al moderno sensualismo. Ahora bien, como se trata de una «idea», esto no importaría. Una idea podría ponerse en contextos distintos sin que por ello perdiese su identidad. Podría recordarse aquí a Collingwood la crítica a la discusión sobre el *statement* de Oxford en su propia *Logic of question and answer*. ¿Puede en realidad rehacerse el razonamiento platónico si no se tiene en cuenta su verdadero contexto platónico (el de una teoría matemática de la evidencia, según creo, que todavía no ha adquirido completa claridad sobre el modo de ser inteligible de lo matemático)? ¿Y podrá comprenderse bien este contexto si no se ponen expresamente en suspenso los conceptos procedentes del sensualismo moderno? [15].

En otras palabras, la teoría del *re-enactment* de Collingwood evita efectivamente la particularidad de la psicología, pero en cambio se le escapa la dimensión de la mediación hermenéutica que se recorre en toda comprensión.

A este contexto de la crítica al objetivismo histórico pertenecen sobre todo también los trabajos de Erich Rothacker. Sobre todo en uno de sus últimos trabajos, *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus* [16], ha llevado más lejos sus antiguos razonamientos, que sostienen el interés hermenéutico de Dilthey frente a todo psicologismo (cosa que en parte también hace Hans Freyer

15. Quisiera recordar el gran progreso de conocimiento aportado por el estudio de H. Langerbecks, ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΗ: N.Ph.U 11 (1934), lo que no debiera ignorarse respecto a la aguda crítica parcial de E. Kapp en Gnomon (1935).

16. Abhandlungen der geistes— und sozialwissenschaftlichen Klasse der Akademie der Wissenschaft und Literatur 6 (Mainz 1954).

en su *Theorie des objektiven Geistes)*. El concepto de la forma de pensamiento dogmática está pensado íntegramente como un concepto hermenéutico [17]. La dogmática debe defenderse como un método productivo del conocimiento en las ciencias del espíritu, ya que elucida el nexo objetivo inmanente que determina unitariamente a un ámbito de sentido. Rothacker puede apelar al hecho de que tanto en la teología como en la jurisprudencia el concepto de la dogmática no posee en modo alguno sólo sentido crítico-peyorativo. Sin embargo, y a diferencia de estas disciplinas sistemáticas, el concepto de la dogmática no debe ser aquí un mero sinónimo de conocimiento sistemático, esto es, de filosofía, sino una «actitud distinta» que se trata de justificar frente al planteamiento histórico que intenta conocer desarrollos. Pero entonces el concepto de la «dogmática» tiene para él en el fondo su lugar en la actitud histórica general, y es de ella de donde extrae su razón relativa. En último extremo se trata de lo mismo que Dilthey había formulado en general con el concepto del nexo estructural, sólo que aplicado en especial a la metodología histórica.

Semejante dogmática adquiere, pues, su función correctora allí donde ha de pensarse y conocerse históricamente. Sólo existe una dogmática del derecho romano desde que existe una historia del derecho. *Los dioses de Grecia*, de Walter F. Otto, sólo fueron posibles cuando la investigación histórica hubo extraído de la mitología griega toda una serie de conocimientos parciales sobre la historia del culto y de la leyenda; y cuando el «arte clásico» de Wölfflin —a diferencia de los «conceptos fundamentales de la historia del arte»— obtiene en Rothacker la cualificación de una dogmática, creo que también esta caracterización es sólo relativa. La oposición a la estética barroca, y más concretamente al manierismo, es desde el principio el germen secreto de la construcción de esta «dogmática», lo que significa que desde un principio tuvo que ser menos objeto de fe y confesión que de mentalidad histórica.

En este sentido la dogmática es de hecho un elemento de nuestro conocimiento histórico. Es mérito de Rothacker haber dado relieve a este elemento como «la única fuente de nuestro conocimiento espiritual». Un nexo abarcante de sentido como

17. Rothacker ve con toda claridad la necesidad de separar el problema hermenéutico del sentido respecto a toda investigación psicológica de las «intenciones», y en consecuencia también de la «referencia subjetiva» de un texto; es algo que resulta patente por ejemplo en su artículo *Sinn und Geschehnis*, en *Sinn und Sein*. Ein philosophisches Symposion, 1960.

el que representa una dogmática de este género tiene que poder ser reproducido de algún modo por uno; uno tiene que poder encontrarlo evidente. Al menos no debe uno encontrar imposible que sea «verdad» si se lo quiere comprender realmente. Y con esto, como ya expone Rothacker, se plantea naturalmente el problema de la multiplicidad de estos sistemas dogmáticos o estilos, y éste es el problema del historicismo.

Rothacker se revela como un defensor cumplido y temperamental de éste. Dilthey había intentado conjurar los peligros del historicismo remitiendo la diversidad de las concepciones del mundo al polifacetismo de la vida. En esto, Rothacker sigue sus pasos cuando habla de las dogmáticas como explicaciones de imágenes del mundo vividas, o de orientaciones de estilo, y las remite al hecho de que el hombre que actúa está atado a su propia manera de ver las cosas, a su perspectivismo. Con ello todas las dogmáticas se vuelven, por perspectivistas, irrefutables. Aplicado a la ciencia esto significa que el relativismo no gobierna sin fronteras sino que tiene unos límites precisos. No pone en peligro la «objetividad» inmanente de la investigación. Tiene su origen en la variabilidad y libertad de los planteamientos científicos, en los que desembocan a su vez las direcciones variables de la significatividad de las imágenes del mundo que se han vivido. Desde este punto de vista incluso la moderna ciencia de la naturaleza es considerada como la dogmática de una perspectiva cuantificadora; basta para ello que admitamos la idea de que pueda existir una forma distinta de conocer la naturaleza [18].

Desde luego no es nada evidente que la hermenéutica jurídica tenga que pertenecer al nexo de problemas de una hermenéutica general. De hecho en ella no se trata de una reflexión de carácter metodológico, como ocurre en la filología y en la hermenéutica bíblica, sino que se trata de un principio jurídico subsidiario. Su tarea no es comprender proposiciones jurídicas vigentes, sino hallar derecho, esto es, interpretar las leyes de manera que el ordenamiento jurídico cubra enteramente la realidad.

Dado que la interpretación posee aquí una función normativa, un autor como Betti puede separarla por completo de la interpretación filológica, e incluso de este género de compren-

18. No he conseguido comprender del todo por qué para el carácter previo (el *apriori*) de estas direcciones de la significatividad Rothacker apela a la diferencia ontológica de Heidegger en lugar de al apriorismo trascendental que comparte la fenomenología con el neokantismo.

sión histórica, cuyo objeto es de naturaleza jurídica (constituciones, leyes, etc.). La interpretación de la ley en sentido jurídico es un hacer creador de derecho, esto tampoco puede discutirse. Los diversos principios que debe aplicar, por ejemplo el de la analogía, o el de suplir las lagunas de la ley, o en último extremo el principio productivo implicado en la misma sentencia, esto es, dependiente del caso jurídico concreto, no representan sólo problemas metodológicos sino que entran a fondo en la materia jurídica misma [19].

Evidentemente una hermenéutica jurídica no puede contentarse seriamente con emplear como canon de la interpretación el principio subjetivo de la idea e intención originarias del legislador. En muchos casos no puede evitar tener que aplicar conceptos objetivos, por ejemplo, el de la idea jurídica que se expresa en una ley. Al parecer es propio de profanos imaginar la aplicación de la ley a un caso concreto como proceso lógico de subsunción de lo particular bajo lo general.

El positivismo legal, al que le gustaría poder reducir toda la realidad jurídica al derecho positivo y a su correcta aplicación, no parece que tenga actualmente ni un solo partidario. La distancia entre la generalidad de la ley y la situación jurídica concreta que plantea cada caso particular es esencialmente insuperable. Al parecer ni siquiera bastaría con pensar, en una dogmática ideal, que la fuerza productora de derecho inherente al caso particular está predeterminada lógicamente, en el sentido de que cabría imaginar una dogmática que contuviese al menos en potencia todas las verdades jurídicas en un sistema coherente. La sola «idea» de tal dogmática completa parece absurda, y eso sin tener en cuenta que de hecho la capacidad creadora de derecho de cada caso está constantemente preparando la base a nuevas codificaciones.

Lo notable en esta cuestión es que la tarea hermenéutica de superar la distancia entre la ley y el caso está dada también incluso cuando no media ningún cambio de las relaciones sociales o cualquier otra alteración histórica de la realidad que haga aparecer como anticuado o inadecuado el derecho vigente. La distancia entre ley y caso parece absolutamente irresoluble. En esta medida el problema hermenéutico puede absolverse de

19. Si se mira por ejemplo el manual de K. Larez, *Methodenlehre der Rechtswissenschaft*, Berlin 1961, destinado a estudiantes, la excelente papanorámica histórica y sistemática que proporciona pone de manifiesto que esta teoría del método tiene algo que decir cada vez que se plantean cuestiones jurídicas dudosas, y que es una especie de disciplina auxiliar de la dogmática jurídica. En esto estriba su significación para nuestro tema.

la consideración de la dimensión histórica. Tampoco es el simple hecho de la inevitable imperfección de cualquier codificación jurídica lo que deja abierto el campo de juego para la concreción, lo que permitiría restringir idealmente este campo de juego todo lo que se quisiera. Al contrario, es en el sentido de la regulación legal misma, e incluso de todo ordenamiento jurídico en general, donde parece residir este modo de ser «elástico», que es el que abre este campo de juego.

Si no estoy equivocado, ya Aristóteles había visto claramente este punto al otorgar a la idea del derecho natural no una función dogmático-positiva, sino meramente una función crítica. Siempre se ha considerado chocante (los hay que incluso atribuyen esto a una interpretación errónea del texto aristotélico) que Aristóteles haga efectivamente la diferencia entre lo que es justo por convención y por naturaleza, y, sobre todo, que considere también cambiante a lo que lo es por naturaleza [20].

Lo justo por naturaleza y lo establecido por convención no son «cambiantes en la misma medida». Por relación con otros fenómenos comparables se explica que lo que es justo por naturaleza puede también cambiar sin dejar de ser por eso distinto de lo establecido por convención. Es claro que, por ejemplo, las reglas de tráfico son no igual sino muchísimo más cambiantes que lo que es considerado justo por naturaleza. Aristóteles no pretende en modo alguno atenuar esto último, sino meramente explicar por qué en el inestable mundo de los hombres (a diferencia del de los dioses) tiene sin embargo algún relieve, lo que es justo por naturaleza. Dice, por ejemplo: es igualmente claro, y para la diferencia entre lo que es justo por naturaleza y por convención vale, a pesar de la alterabilidad de ambos, la misma determinación que concierne, por ejemplo, a la diferencia entre la mano derecha y la mano izquierda. Por naturaleza, la derecha es la más fuerte, y sin embargo, esta primacía natural no puede considerarse inamovible en cuanto que, dentro de ciertos límites, puede superársela por entrenamiento de la otra mano [21].

20. *Eth. Nic.* 1134 b, 27 s.

21. El pasaje ha sido tratado por L. Strauss aduciendo la teoría de la situación extrema, que seguramente le es conocida por la tradición judaica, en *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1956, con un prólogo de G. Leibholz; y H. Kuhn, en Zeitschrif für Politik, 3 NF (1956) 289 s, en una toma de postura crítica respecto a esto ha intentado rehacer el texto aristotélico de acuerdo con H. H. Joachim en el sentido de que en definitiva Aristóteles no habría afirmado sin restricciones la alterabilidad del derecho natural. En realidad creo que la frase 1134 b, 32-33 resulta plena-

Dentro de ciertos límites, esto es, en el marco de un determinado campo de juego. El que éste quede abierto no cancela el sentido del ordenamiento jurídico, sino que, a la inversa, pertenece esencialmente a la naturaleza de las cosas: «La ley es general y por eso no puede hacer justicia a cada caso particular»[22]. La cuestión tampoco depende, por ejemplo, de la codificación de las leyes, sino que por el contrario, esta misma codificación no es posible más que porque las leyes son en sí mismas y por su esencia de carácter general.

Quizá habría que preguntarse aquí si la relación interna de hermenéutica y carácter escrito no debe juzgarse también como secundaria. Pues lo que hace que una idea requiera interpretación no es el que esté escrita, sino su carácter lingüístico, esto es, la generalidad del sentido que tiene como consecuencia que se la pueda consignar por escrito. Tanto el derecho codificado como el texto trasmitido por escrito, apuntan así a un nexo más profundo, que tiene que ver con la relación entre comprender y aplicar, como creo haber mostrado en pasajes anteriores. No tiene por qué sorprender que nuestro mejor testigo para esto sea Aristóteles. De hecho su crítica a la idea platónica del bien es, en mi opinión, el germen mismo de toda su propia filosofía. Sin ser por eso «nominalismo» contiene, sin embargo, una revisión radical de la relación entre lo general y lo particular implicada en la doctrina platónica de la idea del bien, al menos tal como se plantea en los *Diálogos* platónicos[23].

mente aceptable si se refiere el discutido «igualmente» no a la alterabilidad del derecho natural y del convencional, sino al «evidente» (δῆλον) que le sigue.

Recientemente ha tomado postura respecto a esta controversia también W. Bröcker, *Aristoteles*, 3.ª ed., 301 s, pero en mi opinión cae en un sofisma cuando defiende la validez del derecho positivo como opinión aristotélica «en caso de conflicto entre el derecho natural y el positivo». Naturalmente es «válido» pero no «correcto» el que Creonte «cancele» el derecho natural. Y la cuestión es si tiene algún sentido reconocer más allá de lo que es jurídico «positivamente» y frente a su pretensión de validez soberana, un derecho natural ante el cual pueda ser injusto lo «válido». He intentado mostrar que una instancia de este género existe, pero sólo como crítica.

22. H. Kuhn, *o. c.*, 299.

23. Cf. también el excelente estudio de J. Ritter, *Naturrecht bei Aristoteles*: Res Publica 6 (1961). En él se muestra por extenso por qué no puede haber un derecho natural dogmático en Aristóteles. La razón es que la naturaleza determina por entero a todo el mundo humano, y en consecuencia también su constitución jurídica. No resulta del todo claro si Ritter acepta mi propuesta para el texto, que presenté ya en octubre de 1960 en Hamburgo, ya que entre otras cosas cita el tratamiento de este

Pero esto no excluye que a esta distancia esencial entre lo general y lo concreto se añada todavía la distancia histórica, capaz de desencadenar una productividad hermenéutica propia.

No me atrevo a decidir si esto vale también para la hermenéutica jurídica, en el sentido de que un ordenamiento jurídico, que requiere explicación porque las cosas han cambiado, pueda (por ejemplo, con ayuda del principio de la analogía) contribuir incluso a una aplicación en general más justa del derecho, afinando la sensibilidad jurídica que ha guiado la interpretación. De todos modos, en otros ámbitos la cosa está más clara. No cabe duda de que con la distancia en el tiempo gana conspicuidad el «significado» de los acontecimientos históricos o el rango de las obras de arte.

La discusión actual del problema hermenéutico no presenta en ningún lugar la vivacidad con que se está desarrollando en el ámbito de la teología protestante. En cierto sentido también aquí se trata desde luego, como en la hermenéutica jurídica, de intereses que van más allá de la ciencia, en este caso la fe y su anuncio correcto. La consecuencia es que la discusión hermenéutica se complica con cuestiones exegéticas y dogmáticas respecto a las que un profano no está en condiciones de tomar posición. Sin embargo, el rasgo esencial de esta situación es aquí tan claro como en la hermenéutica jurídica: que el «sentido» de los textos que se trata de comprender en cada caso no puede restringirse a la presunta intención de su autor. La gigantesca obra de Karl Barth, su *Dogmática eclesial*[24], no aporta nada explícito al problema hermenéutico, pero indirectamente hay referencia a él por todas partes. En Rudolf Bultmann las cosas se plantean de manera algo diferente, pues manifiesta un amplio interés por las consideraciones metodológicas y en sus obras completas ha tomado más de una vez expresamente posición respecto al problema de la hermenéutica[25].

Sin embargo, también en su caso el centro de gravedad de todo su planteamiento es teológico inmanente, y no sólo en

capítulo por H. H. Joachim sin ninguna restricción crítica. Pero objetivamente está de acuerdo con mi propia acepción —cosa que al parecer también hace W. Bröcker, que traduce el pasaje en *o. c.*, 302 pero sin aceptar mi propia lectura—, y desarrolla de una manera muy instructiva el trasfondo metafísico de la filosofía «política» y «práctica» de Aristóteles.

24. Cf. la consideración que dedica H. Kuhn a un importante aspecto de esta obra en el Phil. Rundschau II, 144-152, y IV, 182-191.

25. Cf. *Glauben und Verstehen* II, 211 s; III, 107 s, 142 s, así como *Geschichte und Eschatologie*, cap. VIII; cf. también la contribución de H. Blumenberg, en Phil. Rundschau II, 121-140.

el sentido de que su trabajo exegético sea la base de experiencia y el ámbito de aplicación de sus fundamentos hermenéuticos, sino también, y sobre todo, en el sentido de que el tema más polémico de la actual confrontación teológica, la cuestión de la desmitologización del nuevo testamento, está mucho más atravesada de tensiones dogmáticas de lo que sería deseable para una reflexión metodológica. Estoy convencido de que el principio de la desmitologización contiene un aspecto puramente hermenéutico. Según Bultmann en este programa no se deben decidir previamente cuestiones dogmáticas como la de qué número de contenidos bíblicos es esencial para el mensaje cristiano y en consecuencia para la fe, y cuánto podría ser sacrificado; de lo que se trata es del problema de la comprensión del mensaje cristiano mismo, del sentido en el que debe comprendérselo si es que en general ha de ser «comprendido». Quizá, incluso seguramente, es posible comprender en el nuevo testamento «más» de lo que ha comprendido Bultmann. Pero esto sólo podrá comprobarse si se *comprende* este «más» también *correctamente*, es decir, *realmente*.

La crítica histórica de la Biblia y su desarrollo científico en los siglos XVIII y XIX han creado una situación que está requiriendo constantemente un nuevo balance entre los fundamentos generales de la comprensión científica de los textos y las tareas particulares de la autocomprensión de la fe cristiana. Será bueno recordar aquí algunos aspectos de la historia de estos esfuerzos de conciliación [26].

Al comienzo del desarrollo en el siglo XIX se encuentra la hermenéutica de Schleiermacher, que fundamenta sistemáticamente la homogeneidad esencial del procedimiento de interpretación de la sagrada Escritura con el de todos los demás textos, lo que responde también a la intención de Semler. La

26. El estudio de H. Liebing, *Zwischen Orthodoxie und Aufklärung*, Tübingen 1961, sobre el wolffiano G. B. Bilfinger, muestra lo distinta que era la relación entre teología y filosofía antes que comenzara la crítica histórica de la Biblia, ya que el nuevo testamento se entendía directamente como dogmática, esto es, como conjunto de verdades generales de fe, y podía de este modo referirse amistosa y hostilmente al modo de demostración sistemática y de exposición de la filosofía racional. Bilfinger intenta fundamentar sistemáticamente la cientificidad de su teología sobre la base de la metafísica wolffiana modificada. El que fuese consciente de los límites que le imponía su época y su perspectiva representa el único elemento hermenéutico de su teoría de la ciencia, que apunta al futuro: al problema de la historia. Cf. también mi introducción a F. C. Oetinger, *Inquisitio in sensun communem*, reimpresión 1964, V-XXVIII; también en *Kleine Schriften* III, 89-100.

aportación más personal de Schleiermacher es la de la interpretación psicológica, según la cual cada idea de un texto debe considerarse como un momento vital y referirse al nexo vital personal de su autor, si es que se lo quiere comprender enteramente. Entre tanto, hemos ganado una perspectiva algo más exacta sobre la génesis de las ideas de Schleiermacher sobre la hermenéutica, desde que la Akademie der Wissenschaften de Heidelberg ha publicado una impresión fiel de los manuscritos de Berlín, a partir de los cuales había compuesto Lücke en su tiempo la edición anterior [27].

Lo que ha revelado esta vuelta a los manuscritos originales no es precisamente revolucionario, pero tampoco es irrelevante. En su introducción H. Kimmerle muestra cómo en los primeros escritos está en primer plano la identidad de pensar y hablar, mientras que las elaboraciones posteriores ven en el hablar la exteriorización individualizadora. A esto se añade que poco a poco se va incrementando el punto de vista psicológico hasta ganar finalmente una posición dominante sobre los puntos de vista genuinamente lingüísticos de la interpretación «técnica» («estilo»).

Es bien sabido que también en el marco de la dogmática de Schleiermacher —que ya es asequible de nuevo gracias a la espléndida reedición de Martin Redeker [28]—, su orientación psicológico-subjetiva suscita ya una crítica teológica. La «autoconciencia de la fe» es una base dogmáticamente peligrosa. De ello da una buena muestra el libro de Christoph Senft, que discute muy inteligentemente el desarrollo desde Schleiermacher hasta la teología liberal de Ritschl [29]. Senft dice sobre Schleiermacher:

> A pesar de sus esfuerzos por lograr conceptos vivos para aprehender lo histórico, en él la dialéctica entre especulación y empirie es inmóvil: la acción recíproca entre la historia y el que la conoce aparece como no problemática y crítica; el que pregunta por la historia está a cubierto de cualquier posible contrapregunta de principio.

En esta misma dirección, como muestra Senft, tampoco F. Ch. Baur logra hacer progresar el problema hermenéutico,

27. H. Kimmerle ha editado los manuscritos de Berlín, los más antiguos de los cuales son de lectura muy difícil. Cf. el epílogo informativo a la ed. de Heidelberg 1968.

28. *Der Christliche Glaube*, Berlin 1960.

29. C. Senft, *Wahrhaftigkeit und Wahrheit*. Die Theologie des 19. Jh. zwischen Orthodoxie und Aufklärung, Tübingen 1956.

por mucho que haga objeto de su reflexión al proceso histórico, pues mantiene sin restricciones la autonomía de la autoconciencia como base. En cambio Hofmann —y esto se aprecia muy bien en la exposición de Senft— toma hermenéuticamente muy en serio el carácter histórico de la revelación en su propia hermenéutica. El conjunto de la teoría que desarrolla es «la explicitación de la fe cristiana, que tiene su presupuesto en lo que "está fuera de nosotros", pero no de una manera legalmente externa, sino de forma que le es posible descubrirlo "por la experiencia" como su propia historia» [30]. Pero con esto queda al mismo tiempo garantizado que «como monumento de una historia, esto es, de un determinado conjunto de acontecimientos —y no como libro de texto de doctrinas generales—, la Biblia es el libro de la Revelación». En conjunto cabe decir que la crítica de la ciencia histórica bíblica al canon ha planteado la tarea teológica de reconocer la historia bíblica como *historia* desde el momento en que ha puesto al descubierto hasta qué punto es problemática su unidad dogmática, deshaciendo así el presupuesto dogmático-racionalista de una «doctrina» bíblica.

En mi opinión es esto lo que ha marcado la orientación del debate hermenéutico más reciente. La fe en esta historia tiene que ser comprendida por sí misma como un suceso histórico, como una apelación de la palabra de Dios. Esto puede afirmarse ya para la relación entre el antiguo y el nuevo testamento. Puede comprenderse (así, por ejemplo, en Hofmann) como la relación entre profecía y cumplimiento, de manera que la profecía que históricamente fracasa sólo se determina en su sentido desde su cumplimiento. La comprensión histórica de las profecías veterotestamentarias no aparta en modo alguno del sentido de proclamación que adquieren por el nuevo testamento. Al contrario, el acontecimiento salvífico que proclama el nuevo testamento sólo se entiende como un verdadero acontecimiento cuando su profecía no es una mera «impronta del hecho futuro» [31] (Hofmann, en Senft, p. 101). Pero sobre todo respecto al concepto de la autocomprensión de la fe, ese concepto fundamental en la teología de Bultmann, hay que decir que posee un sentido histórico (y no idealista) [32].

30. *Ibid.,* 105.
31. Hofman, *Ibid.,* 101.
32. Cf. mis aportaciones al *Festschri für G. Krüger* 1962, 71-85, y en el *Festschrift für R. Bultmann* 1964, 479-490. También en *Kleine Schriften* I.

La autocomprensión tiene que ver con una decisión histórica, no con una especie de posesión y disponibilidad de sí mismo. Es algo que Bultmann ha destacado siempre. Por eso sería erróneo entender el concepto de la precomprensión que emplea Bultmann como un estar apresado en prejuicios, como una especie de presciencia [33]. En realidad, se trata de un concepto puramente hermenéutico, que Bultmann desarrolla a raíz del análisis heideggeriano del círculo hermenéutico y de la preestructura general de la existencia humana. Se refiere a la apertura del horizonte del planteamiento, único en el que es posible la comprensión, y no significa que la propia precomprensión no pueda ser corregida en su encuentro con la palabra de Dios (como también con cualquier otra palabra). Al contrario, el sentido de este concepto es hacer visible el movimiento de la comprensión como esta misma rectificación. Que en el caso de la llamada de la fe esta «rectificación» es específica, y que sólo por su estructura formal reviste su generalidad hermenéutica, es algo que todavía tendremos que considerar [34].

Con esto enlaza el concepto teológico de la autocomprensión. Este concepto se ha desarrollado también evidentemente a partir de la analítica trascendental del estar ahí en Heidegger. El ente que se ocupa de su propio ser se representa a sí mismo, en virtud de su comprensión del ser, como camino de acceso a la pregunta por el ser. La movilidad de la comprensión del ser se muestra por sí misma como histórica, como la estructura fundamental de la historicidad. Y para el concepto de la autocomprensión en Bultmann esto tiene una importancia decisiva.

Es también lo que le distingue del concepto del autoconocimiento, y no sólo en el sentido «psicologista» de que en el autoconocimiento se conoce algo que ya estaba dado, sino también en el sentido especulativo más profundo que determina al concepto del espíritu en el idealismo alemán, según el cual la autoconciencia perfecta se conoce a sí misma en el ser otro.

33. En su *Grundlegung*, 115, nota 47 a, Betti parece haber caído en el malentendido de suponer que Heidegger y Bultmann exigen la «precomprensión» porque ésta ayuda a la comprensión. Lo correcto es más bien que hay que exigir una *conciencia* de la precomprensión que *siempre* está en juego si es que quiere tomarse en serio la «cientificidad».

34. L. Steiger, *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem*, Gütersloh 1961, intenta en su laboriosa tesis doctoral (de la escuela de H. Diem) elaborar la particu'aridad de la hermenéutica teológica rastreando la continuidad del entronque trascendental de la comprensión teológica desde Schleiermacher hasta Bultmann y Gogarten, pasando por Ritschl y Harnack, y confrontándola con la dialéctica existencial del mensaje cristiano.

No cabe duda de que el desarrollo de esta autoconciencia en la *Fenomenología* de Hegel resulta posibilitado de un modo decisivo por el reconocimiento del otro. El devenir del espíritu autoconsciente es una lucha por el reconocimiento. Lo que él es, es lo que ha llegado a ser. En cambio, en el concepto de la autocomprensión que interesa al teólogo, la cuestión es muy distinta [35].

Lo otro de lo que no se puede disponer, el extra nos, forma parte de la esencia inabolible de esta autocomprensión. La autocomprensión que ganamos en nuestras experiencias continuadas con los otros y en los otros no deja de ser, cristianamente hablando, incomprensión en un sentido esencial. Toda autocomprensión humana tiene su límite absoluto en la muerte. Es verdad que esto no puede esgrimirse seriamente contra Bultmann [36], ni se puede pretender encontrar en el concepto bultmanniano de la autocomprensión un sentido «conclusivo»; como si la autocomprensión de la fe no fuera precisamente la experiencia del fracaso de la autocomprensión humana. Esta experiencia de fracaso ni siquiera hace falta entenderla en sentido cristiano. Cada vez que se hace una experiencia de este género la autocomprensión humana se hace más profunda. Es en cada caso un «acontecer», y el concepto de la autocomprensión es un concepto histórico. Sin embargo, según la doctrina cristiana, tiene que haber un «último» fracaso. El sentido cristiano del anuncio de la fe, la promesa de la resurrección que redime de la muerte, consiste justamente en poner fin, con la fe en Cristo, a este continuo fracaso de la autocomprensión frente a la muerte y a la finitud. Esto no significa, evidentemente, salirse de la propia historicidad; sí supone en cambio que la fe es un suceso escatológico. En *Geschichte und Eschatologie* [37]

35. El por lo demás tan fecundo análisis de Ott, *Geschichte und Heilsgeschehen in der Theologie R. Bultmanns*, Tübingen 1955, no comprende la oposición metodológica entre el concepto metafísico de la autoconciencia y el sentido histórico de la autocomprensión, cosa que se pone de manifiesto en su nota a p. 164 (2.ª ed.). Dejaré aquí en suspenso hasta qué punto es cierto que el pensamiento de Hegel, como parece opinar Ott, trata de la autoconciencia de manera menos adecuada que Bultmann de la autocomprensión. Sin embargo ninguna «conversación viva con la tradición» debiera perder de vista que se trata de «cosas» distintas, tan distintas como la metafísica y la fe cristiana.

36. *Ibid.,* 163.

37. Esta manera como R. Bultmann lee a Gifford es particularmente interesante porque pone el planteamiento hermenéutico de Bultmann en relación con otros autores, sobre todo con Collingwood y con H. J. Marrou, *De la connaissance historique*, 1954; cf. Phil. Rundschau VIII, 123.

Bultmann escribe: «La paradoja de que la existencia cristiana sea al mismo tiempo escatológica, no mundana, y sin embargo histórica, tiene el mismo significado que la frase de Lutero: *simul iustus simul peccator*». Es en este sentido como la autocomprensión es un concepto histórico.

La nueva discusión hermenéutica que enlaza con Bultmann sólo parece pretender superarle en una determinada dirección. Si para Bultmann el mensaje cristiano es una llamada a que el hombre tenga que renunciar a disponer de sí mismo, la apelación de esta llamada es al mismo tiempo una experiencia privativa de la autodisponibilidad humana. Es así como Bultmann ha interpretado teológicamente el concepto heideggeriano de la inautenticidad del estar ahí. Naturalmente, en Heidegger la inautenticidad sólo se asocia a la autenticidad en el sentido de que al estar ahí humano le es tan propio el haber sucumbido como la «resolución» [38], el pecado (la falta de fe) como la fe. La comunidad de origen de autenticidad e inautenticidad en Heidegger apunta en principio más allá del punto de partida de la autocomprensión. Es la primera forma bajo la que el pensamiento de Heidegger ha puesto en el lenguaje al ser mismo en su polaridad de velamiento y desvelamiento.

Y así como Bultmann toma pie en la analítica existencial del estar ahí de Heidegger con el fin de hacer explícita la existencia escatológica del hombre entre la fe y la falta de fe, cabría también enlazar teológicamente con esta dimensión de la pregunta por el ser, que el Heidegger tardío explica con más detenimiento, aduciendo para el «lenguaje de la fe» el significado central que en este acontecer óntico tiene el lenguaje. Incluso en la discusión hermenéutica de gran nivel especulativo que ha dirigido Ott se encuentra una crítica a Bultmann que enlaza con la «Carta sobre el humanismo» de Heidegger. Responde a su propia tesis positiva en p. 107: «El lenguaje, en el que la realidad "accede al lenguaje", en el cual y con el cual se realiza por lo tanto la reflexión sobre la existencia, acompaña a la existencia en todas las épocas de su producirse». Las ideas hermenéuticas de los teólogos *Fuchs* y *Ebeling* también parten en mi opinión análogamente del Heidegger tardío, poniendo más en primer plano el concepto del lenguaje.

38. El término alemán, *Entscholossenheit*, cuyo significado actual es «carácter decidido o resuelto», «resolución como cualidad de alguien», contiene por su etimología un ya perdido sentido de «apertura», pues sus componentes significan «no-cerrado», y Heidegger actualiza también este aspecto (N. del T.).

Ernst Fuchs ha propuesto una *hermenéutica* a la que él mismo ha dado el nombre de *Sprachlehre des Glaubens* (Gramática de la fe) [39]. Parte de que el lenguaje es un claro en el ser. «El lenguaje encierna la decisión sobre lo que se abre ante nosotros como existencia, como la posibilidad de lo que puede llegar a ser de nosotros si hemos de continuar siendo interpelables como hombres». Enlaza, pues, con Heidegger con el fin de «acabar con la moderna fijación al esquema sujeto-objeto». Pero mientras Heidegger piensa «cómo el lenguaje mismo le trae a uno a su origen para volver a llevarlo a lo original», Fuchs intenta reconocer el carácter interno del lenguaje, al prestar oído al nuevo testamento, como el carácter de la palabra de Dios.

Con esta escucha está unida la conciencia de que no podemos decir que nosotros seamos los últimos a los que va a estar dirigida la palabra de Dios. Pero de esto se sigue que «podemos y debemos dejarnos remitir a nuestros límites históricos tal como éstos toman forma en nuestra comprensión histórica del mundo. Con ello recibimos la misma tarea que se ha planteado siempre a la autorreflexión de la fe. Es una tarea que compartimos también con los autores del nuevo testamento». De este modo, Fuchs obtiene una base hermenéutica que puede legitimarse desde la propia ciencia neotestamentaria. El anuncio de la palabra de Dios en la predicación es una traducción de las proposiciones del nuevo testamento, y su justificación es la teología.

Aquí, la teología casi se convierte en hermenéutica, ya que —continuando el desarrollo de la moderna crítica bíblica— no tiene por objeto la verdad de la revelación misma, pero sí la de las proposiciones o comunicaciones que se refieren a la revelación de Dios. La categoría decisiva es, en este contexto, la de la *comunicación*.

Fuchs sigue a Bultmann en el postulado de que el principio hermenéutico en la comprensión del nuevo testamento debe mantenerse neutral frente a la fe, pues su único presupuesto es la pregunta por nosotros mismos. Sin embargo, ésta se revela como la pregunta que nos dirige Dios. Una gramática de la fe debe tratar, pues, de cómo procede en realidad la escucha que sale al encuentro de la llamada de la palabra de Dios. «Saber lo que ocurre en este encuentro no significa todavía que se pueda decir sin más lo que uno sabe». Al final, la tarea no será

39. Bad Cannstatt, 1954, Cuaderno complementario a la segunda edición de 1958; cf. también *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie.* Die existenziale Interpretation, Tübingen 1959, y la *Hermeneutik* de Marburg 1968.

ya sólo escuchar la palabra, sino también hallar la palabra que dice la respuesta. Se trata del *lenguaje* de la fe.

En un artículo titulado *Ubersetzung und Verkündigung* queda más claro en qué sentido intenta esta teoría hermenéutica ir más allá de la interpretación existencial en el sentido de Bultmann [40]. Lo que proporciona la orientación básica es el principio hermenéutico de la traducción. Esto es indiscutible: «La traducción tiene que crear el mismo espacio que quería crear un texto cuando el espíritu habló en él». Pero frente al texto —y ésta es la consecuencia tan audaz como inevitable—, la palabra detenta el primado, pues es acontecimiento lingüístico. Con esto se quiere decir evidentemente que la relación entre palabra y pensamiento no es tal que la palabra que lo expresa alcance *a posteriori* al pensamiento. La palabra es más bien como un rayo que da en el blanco. A esto mismo responde la formulación que propuso una vez Ebeling: «El problema hermenéutico alcanza su densidad más extremada en la realización de la predicación» [41].

No es este el lugar adecuado para informar sobre cómo se representan «los movimientos hermenéuticos en el nuevo testamento» a partir de esta base. Quizá el rasgo más destacado deba verse en el hecho de que, a partir de Fuchs, la teología viene a ser «por su mismo entronque una polémica entre un pensamiento jurídico y de ordenamientos que amenaza desde el principio, y el lenguaje mismo» [42]. La tarea de la proclamación de la fe es su traducción a la palabra [43].

40. *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, en *Ges. Aufsätze* II, Tübingen 1960.

41. *Wort Gottes und Hermeneutik*: Zeitschrift für Theologie und Kirche (1959).

42. Cf. mi contribución al *Festschrift für Bultmann*.

43. Quizá lo que tienen presente Fuchs y Ebeling bajo el término de «nueva posición hermenéutica» resulte más patente en la exageración. En un librito tan simpático como digno de atención de H. Franz se plantea la cuestión de *Kerygma und Kunst*, Saarbrücken 1959. Se mueve ampliamente en el material lingüístico del Heidegger tardío y considera que la tarea actual es devolver el arte a un verdadero ser kerygmático. De la estructura (*Ge-stell*, literalmente «lo puesto») del quehacer artístico debe ganarse nuevamente el acontecer (*Er-eignis*, literalmente apropiación; este último significado es el que se reconstruye en la etimología del término alemán, la cual no es sin embargo en modo alguno actual, y representa un juego de palabras [N. del T.]). El autor puede tener presente en particular la música y su pertenencia esencial al espacio en el que resuena, o mejor al espacio que ella hace sonar. Sin embargo es evidente que no se refiere sólo la música, no sólo al arte, sino a la iglesia misma y a su teología, cuando entiende que el kerygma está amenazado por el «quehacer» (*Betrieb*: tiene el doble significado del quehacer en el marco

Todas las críticas actuales al objetivismo histrico o al positivismo comparten un rasgo: la idea de que el llamado sujeto del conocimiento posee el mismo modo de ser que el objeto, de manera que objeto y sujeto pertenecen a la misma movilidad histórica. La oposición entre sujeto y objeto es adecuada allí donde el objeto es, frente a la *res cogitans*, su completamente otro, la *res extensa*. Sin embargo, el conocimiento histórico no se puede describir adecuadamente desde este concepto de objeto y objetividad. Se trata, por decirlo en palabras de York, de aprender la diferencia «genética» entre «óntico» e «histórico», esto es, de reconocer al llamado «sujeto» en el modo de ser de la historicidad que efectivamente le conviene. Ya hemos visto que Dilthey no logra llegar hasta las últimas consecuencias de esta idea, a pesar de que se ve llevado hasta sus mismas puertas. Pero para el problema de la superación del historicismo faltaban todavía los presupuestos conceptuales necesarios, como ha hecho explícito, por ejemplo, Ernst Troeltsch.

Es aquí donde el trabajo de la escuela fenomenológica se ha mostrado más fecundo. Una vez que se han hecho dominables las diversas fases del desarrollo de la fenomenología de Husserl [44], me parece claro que él fue el primero que dio un paso radical en esta dirección cuando puso al descubierto el modo de ser de la subjetividad como historicidad absoluta, esto es, como temporalidad. La obra a la que acostumbra hacerse referencia en este contexto y que hizo época, *Ser y tiempo* de Heidegger, tenía una intención muy distinta y mucho más radical, la de poner al descubierto la inadecuación de la aprehensión ontológica que domina la comprensión moderna de la subjetividad y de la «conciencia», incluso en su formulación extrema como fenomenología de la temporalidad y de la historicidad. Esta crítica sirvió a la tarea positiva de volver a plantear de nuevo la pregunta por el «ser», a la que los griegos habían dado una primera respuesta con la metafísica.

de una determinada actividad y de la organización de este quehacer como institución o empresa [N. del T.]). ¿Pero puede caracterizarse a la teología y a la iglesia sin más a través de la trasformación en «acontecer»?

44. *Husserliana* I-VIII. Cf. las contribuciones de H. Wagner: Phil. Rundschau I, 1-23; D. Henrich: Phil. Rundschau VI, 1-25, y L. Landgrebe: Phil. Rundschau IX, 133; H. G. Gadamer: Phil. Rundschau X, 1-49. La crítica que presento aquí a los puntos de vista de H. Spiegelberg cae lamentablemente en algunos puntos en suposiciones incorrectas. Spiegelberg adopta una posición crítica frente al lema «a las cosas mismas» y al concepto de reducción de Husserl en el mismo sentido en que lo hago yo, aspecto que corrijo pues, aquí, expresamente.

Sin embargo, *Ser y tiempo* no se entendió en ésta su auténtica intención, sino en lo que Heidegger compartía con Husserl, ya que se vio en ella la defensa radical de la historicidad del «estar ahí», tal como se seguía ya del análisis husserliano de la fenomenalidad original de la temporalidad («fluir»). Se argumentaba más o menos así: el modo de ser del estar ahí se determina por fin ontológicamente. No es estar dado, sino futuridad. No hay verdades eternas. Verdad es la apertura del ser, que está dada con la historicidad del estar ahí [45]. He aquí la base de la que podía recibir su justificación ontológica la crítica al objetivismo histórico que estaba teniendo lugar en las propias ciencias. Por así decirlo, es un historicismo de segundo grado, que no sólo opone a cualquier pretensión absoluta de verdad la relatividad histórica de todo conocimiento, sino que piensa también su fundamento, la historicidad del sujeto conocedor. Y por lo tanto, ya no puede considerar la relatividad histórica como una restricción de la verdad [46].

Pues bien, aunque esto sea correcto, de aquí no se sigue en modo alguno que, en el sentido de la filosofía de las concepciones del mundo de Dilthey, cualquier conocimiento filosófico ya no tenga otro sentido ni valor que el de ser una expreción histórica, y que en consecuencia se encuentre en el mismo nivel que el arte, donde el tema no es «verdad» sino «autenticidad». El propio planteamiento de Heidegger está muy lejos de querer superar la metafísica en favor de la historia, la pregunta por la verdad en favor de la autenticidad de la expresión. Su propósito es más bien dirigir su pensamiento y sus planteamientos al trasfondo mismo de los de la metafísica. El que con ello la historia de la filosofía aparezca en un sentido nuevo como lo interior de la historia universal, como historia del ser, esto es, como historia del olvido del ser, no significa, sin embargo, que nos encontremos ante una metafísica de la historia, del género de la que Löwith desenmascara como una manera de secularizar la comprensión de la historia de la salvación en el cristianismo [47], y cuyo desarrollo más consecuente sobre la base

45. Sin embargo esto no quiere decir: «no hay nada eterno. Todo lo que es, es histórico». Por el contrario, el modo de ser, por ejemplo, de lo que es eterno o intemporal, Dios o los números, puede determinarse correctamente desde la «ontología fundamental» que eleva su sentido óntico en la existencia misma. Cf. por ejemplo el trabajo de E. Becker sobre la existencia matemática en Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung VIII (1927).

46. Cf. por ejemplo el concepto del «historicismo dinámico» de F. Meinecke, en *Entstehung des Historismus*, 499 s.

47. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953.

de la Ilustración moderna es la filosofía hegeliana de la historia Tampoco la crítica histórica de Husserl al «objetivismo» de la nueva filosofía, que plantea su tratado sobre la «crisis», es metafísica de la historia. «Historicidad» es un concepto trascendental.

Si se adopta el punto de vista de una metafísica teológica resulta ya muy fácil argumentar contra esta clase de historicismo «trascendental», que se apoya en la historicidad absoluta de la subjetividad —al estilo de la reducción trascendental de Husserl— con el fin de comprender desde ella todo lo que vale como ente como un rendimiento objetivador de esta subjetividad. Si tiene que haber un ser en sí que sea el único capaz de poner restricciones a la movilidad histórica universal de los proyectos del mundo que se van produciendo, tendrá que ser evidentemente algo que supere a toda perspectiva humana y su finitud, tal como pueda representárselo un espíritu infinito. Pero esto no es sino el orden de la creación, que de esta forma queda antepuesto a todos los proyectos humanos sobre el mundo. En este sentido hace ya varios decenios que Gerhard Krüger interpretó el doble aspecto de la filosofía kantiana, su idealismo del fenómeno por una parte y su realismo de la cosa en sí por la otra [48]; hasta en sus trabajos más recientes Krüger ha intentado defender los derechos de una metafísica teleológica frente al subjetivismo moderno, sobre la base de la experiencia mítica o religiosa.

En cambio, la cuestión se complica sensiblemente si se rechazan las consecuencias en las que culmina la narración cristiana de la creación, pero se pretende retener, sin embargo, frente a los cambios de la historia humana, el viejo cosmos teleológico, en favor del cual sigue argumentando la llamada conciencia natural del mundo [49]. Ciertamente es correcto y evidente que la esencia de la historicidad sólo ha entrado en la conciencia del pensamiento humano con la religión cristiana y su énfasis en el momento absoluto de la acción salvadora de Dios, y que sin embargo ya antes eran conocidos los mismos fenómenos de la vida histórica; sólo que entonces se los entendía «ahistóricamente», bien derivándolo el presente de una prehistoria mítica, bien entendiéndolo por referencia a un orden ideal y eterno.

Por ejemplo, la historiografía de un Herodoto, incluso la de un Plutarco, están en perfectas condiciones de descubrir las

48. *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen 1931.
49. Cf. la crítica de Löwith a Krüger: Phil. Rundschau VII (1959) 1-9.

idas y venidas de la historia humana, como todo un acervo de ejemplos morales, sin reflexionar sobre la historicidad del propio presente y de la existencia humana en general. El ejemplo de los ordenamientos cósmicos, en el que todo lo desviado y contrario a la norma acaba desvaneciéndose y quedando absorbido en la gran nivelación del curso natural, puede también describir el curso de las cosas humanas. La ordenación óptima de las cosas, el estado ideal, es en su idea un ordenamiento tan duradero como el del un verso, y aunque una realización de la misma tampoco logre sostenerse sino sólo dar lugar a todavía más confusión y desorden (a eso que llamamos historia), esto no es más que la consecuencia de un error de cálculo de la razón que conoce lo justo. El ordenamiento correcto no tiene historia. La historia es historia de la decadencia, y en todo caso reinstauración del orden correcto [50].

Si se atiende a la historia de la humanidad tal como realmente ha sido, lo único que se puede sustentar es el escepticismo histórico —cosa que por otra parte se corresponde también con la idea de la Reforma—. Esta era la intención y la idea que estaba detrás del descubrimiento de Löwith de los presupuestos teológicos, en particular escatológicos, de la filosofía europea de la historia en «Weltgeschichte und Heilsgeschehen». Pensar la unidad de la historia universal es, desde el punto de vista de Löwith, la falsa necesidad del espíritu cristiano modernista. Si se quiere pensar en serio la finitud del hombre no se puede pensar según Löwith ni en el Dios eterno ni el plan de salvación que él persigue para con el hombre. Habría que mirar también al curso eterno de la naturaleza, para aprender de él esa ecuanimidad que es lo único adecuado a la minusculez de la existencia humana en el conjunto del mundo. El «concepto natural del mundo», que despliega Löwith tanto frente al historicismo moderno como frente a la moderna ciencia natural,

50. Con motivo del escrito de G. Rohr, *Platons Stellung zur Geschichte*, Berlin 1932, he formulado esto hace ya varios decenios como sigue: «Si la *paideia* correcta se hiciese operante en un estado, esto no sería en modo alguno lo que llamamos "historia": el juego recíproco de surgir y pasar, de crecimiento y decadencia. El estadio conservado se elevaría por encima de las leyes del decurso del acontecer confirmadas por los hechos. Y sólo si se tiene en cuenta que también esta *duración* puede llamarse "historia" aparecerá la "posición respecto a la historia" de Platón: en la continuada copia de un modelo continuado, en un cosmos político en medio del natural, el ser de la historia se realizaría como la inmortalidad de la siempre repetida conservación (Piénsese en el comienzo del *Timeo)*»: *DLZ* 1932, columna 1982 s. Entre tanto K. Geiser, *Platos ungeschriebene Lehre*, 1963, ha tratado de nuevo este problema.

es evidentemente de cuño estoico [51]. Ningún otro texto griego parece ilustrar tan bien las intenciones de Löwith como el escrito pseudo-aristotélico (helenístico-estoico) *Del mundo*. No es extraño. Evidentemente el autor moderno, igual que su precursor helenístico, no tiene mayor interés en el curso de la naturaleza que el de que se trate de lo contrario del desesperado desorden de las cosas humanas. El que defiende así la naturalidad de esta imagen natural del mundo no está partiendo en ningún caso del eterno retorno de lo igual —como tampoco Nietzsche—, sino de la irremediable finitud de la existencia humana. Su rechazo de la historia refleja el fatalismo, la desesperación frente al sentido de esta existencia. No es una negación del significado de la historia, sino en general de la idea de que ésta pueda ser interpretada.

Entre las críticas a la moderna fe en la historia me parece aún más radical la que ha desarrollado Leo Strauss en toda una serie de espléndidos libros sobre filosofía política. Es profesor de filosofía política en Chicago, y sin duda uno de los rasgos estimulantes de este mundo que cada vez estrecha más el campo de juego de la libertad es que un crítico tan radical del pensamiento político de la edad moderna esté trabajando allá. Es bien conocida la *querelle des anciens et des modernes* que tuvo en vilo al público literario francés en los siglos XVII y XVIII. Aunque no fuese mucho más que una liza literaria, que mostró la rivalidad entre los defensores de la excelencia insuperable de los poetas clásicos de Grecia y Roma y la autoconciencia literaria de los escritores contemporáneos, que por aquella época estaban creando en la corte del Rey Sol un nuevo período clásico de la literatura, sin embargo la tensión de este debate acabó finalmente resolviéndose en el sentido de una conciencia histórica. Se trataba de poner límites al carácter absolutamento modélico de la antigüedad. Aquella querella fue la última forma de una confrontación ahistórica entre la tradición y la época moderna.

No es por lo tanto casual que ya uno de los primeros trabajos de Leo Strauss, el que trata de *Die Religionskritik Spinozas* (1930), se ocupe de esta querella. Toda la abrumadora obra de su vida de erudito está consagrada a la tarea de desarrollar esta querella en un sentido nuevo y más radical, esto es, de oponer a la moderna autoconciencia histórica la luminosa bondad de la filosofía clásica. Cuando Platón se pregunta

51. *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie*. Sachberichte der Heidelberger Akad. der Wissenschaften, phil.-historische Klasse, 1960.

por el mejor de los estados, y cuando incluso la amplia experiencia política de un Aristóteles sostiene el rango preferente de esta cuestión, esto se aviene mal con el concepto de la política que domina el pensamiento moderno desde Maquiavelo. Y cuando Strauss, en su libro ahora también asequible en traducción alemana, *Naturrecht und Geschichte*, parece retroceder a la contrafigura de la moderna concepción histórica del mundo, al derecho natural, el verdadero sentido de su libro es también aquí poner de manifiesto que los clásicos griegos de la filosofía, Platón y Aristóteles, son los verdaderos fundadores del derecho natural, y no dejar que se sostenga la vigencia filosófica ni de la forma estoica ni de la forma medieval del derecho natural, por no hablar de la de la era de la Ilustración.

A Strauss le mueve su propia idea de la catástrofe de la edad moderna. Una instancia humana tan elemental como la distinción entre «justo» e «injusto» plantea la pretensión de que el hombre pueda elevarse por encima de su condicionamiento histórico. La filosofía clásica, que con su planteamiento de la justicia pone en primer plano la incondicionalidad de esta diferencia, tiene desde luego razón, y el historicismo radical que relativiza históricamente cualquier validez incondicional no puede tener razón. Por lo tanto hay que poder examinar sus argumentos a la luz de la filosofía clásica.

Naturalmente el propio Strauss no puede considerar que deba afrontar su tarea del mismo modo que lo hace por ejemplo Platón en su crítica a la sofística. El mismo está suficientemente familiarizado con la moderna conciencia histórica como para no poder ya representar «ingenuamente» la razón de la filosofía clásica. En este sentido su propia argumentación contra lo que él llama el historicismo se edifica también sobre un fundamento histórico. Apela (y también Löwith hace suya esta apelación) al hecho de que el pensamiento histórico mismo está sujeto a las condiciones históricas de su propia génesis. Y esto puede afirmarse tanto para las formas más ingenuas del historicismo, por ejemplo para la constitución de un sentido histórico en el estudio de la tradición, como también para las formas más depuradas del mismo, que piensan la existencia misma del sujeto conocedor en su historicidad.

Por indiscutiblemente correcto que sea esto, lo es también la consecuencia de que el fenómeno histórico del historicismo, igual que tuvo su hora, puede un día llegar a desaparecer. Esto vale con toda certeza no porque el historicismo se «contradiría» a sí mismo en caso contrario, sino por el mero hecho de que se tome a sí mismo en serio. No se puede pues argu-

mentar diciendo que un historicismo que afirme que el conocimiento está absolutamente determinado históricamente «para toda la eternidad» en el fondo se contradice a sí mismo. Esta clase de autocontradicciones son harina de otro costal. También aquí hay que preguntarse si las dos frases «todo conocimiento histórico está condicionado históricamente» y «esta idea vale incondicionalmente» se encuentran en un mismo nivel y por lo tanto pueden contradecirse la una a la otra. Pues la tesis no es desde luego que esta frase haya de tenerse siempre por verdadera; tampoco se la ha tenido siempre por verdadera. Un historicismo que se tome a sí mismo en serio tendrá que contar por el contrario con que algún día su tesis no se sostendrá, esto es, que se llegará a pensar «ahistóricamente». Pero esto no porque la afirmación incondicional del carácter condicionado de todo conocimiento carezca de sentido y contenga una contradicción «lógica».

Sin embargo no es éste el sentido de lo que tiene Strauss in mente. La mera noticia de que los clásicos pensaron de otro modo, ahistóricamente, no dice todavía nada sobre la posibilidad de que hoy se piense ahistóricamente, y sin embargo hay motivos más que suficientes para considerar que la posibilidad de pensar ahistóricamente no es una posibilidad vacía. Las atinadas observaciones «fisiognómicas» que acumula Ernst Jünger sobre esta cuestión podrían hablar en favor de la idea de que la humanidad ha llegado «a la muralla del tiempo» [52]. No obstante, lo que pretende Strauss está pensado sin embargo en el marco del pensamiento histórico, y tiene el sentido de un correctivo. Lo que critica es que la comprensión «histórica» de las ideas trasmitidas pretenda comprender este mundo de ideas del pasado mejor de lo que él mismo podía hacerlo [53]. El que piense así estaría excluyendo desde un principio la posibilidad de que las ideas trasmitidas puedan ser simplemente verdad. Este sería el dogmatismo poco menos que universal de esta manera de pensar.

La imagen del historicista que contempla y combate aquí Strauss parece corresponder a aquel ideal de la ilustración perfecta que yo mismo he considerado en mi investigación sobre la hermenéutica filosófica como la idea directriz del irracionalismo de Dilthey y del siglo XIX. ¿No se trata de un ideal utó-

52. Cf. también el análisis que hace A. Gehlen del arte moderno, hablando directamente de una post-historia «en la que entramos». Cf. mi recensión de los *Zeitbilder*: Phil. Rundschau X, 1/2, también en *Kleine Schriften* II, 218-226.
53. *What is Political Philosophy?*, Glencoe 1959.

pico del presente, a cuya luz por así decirlo el pasado se desvelaría del todo? La aplicación de la perspectiva superior del presente sobre todo pasado no constituye en mi opinión la verdadera esencia del pensamiento histórico, sino que más bien caracteriza a la obstinada positividad de un historicismo «ingenuo». El pensamiento histórico tiene toda su dignidad y su valor de verdad en su reconocimiento de que no hay el «presente», sino sólo horizontes cambiantes de futuro y pasado. En modo alguno está establecido (ni se establecerá nunca) que haya alguna perspectiva a modo de considerar las ideas trasmitidas que sea el correcto. La comprensión «histórica» no puede otorgarse a sí misma privilegio ninguno, ni la de hoy ni la de mañana. Ella misma está abrazada por horizontes cambiantes y tiene que moverse con ellos.

En cambio el tema de la hermenéutica filológica de que hay que comprender a un autor mejor de lo que él se comprendió a sí mismo procede, como ya he mostrado, de la estética del genio, aunque en origen no es más que una formulación del ideal ilustrado de iluminar las representaciones confusas con el análisis conceptual [54]. Su aplicación a la conciencia histórica es secundaria, y presta alas a la falsa apariencia de una superioridad insuperable de cada intérprete del presente, cosa que Strauss critica con razón. Sin embargo, cuando éste mismo argumenta que incluso para comprender mejor habría que empezar por comprender al autor tal como él se habría entendido a sí mismo, creo que está subestimando las dificultades de toda comprensión, porque ignora lo que podría llamarse la dialéctica de la proposición.

Esto aparece también en otro pasaje, cuando defiende el ideal de una «interpretación objetiva» de un texto con la idea de que en cualquier caso el autor no entendió su doctrina más que de una única manera, «siempre y cuando no estuviera confuso». Habría que preguntarse si esta oposición implicada aquí entre claro y confuso es tan unívoca como supone Strauss. ¿No comparte con ello objetivamente el punto de vista de la ilustración histórica perfecta, y se salta por ende el verdadero problema hermenéutico? El parece considerar posible com-

54. Respecto a lo dicho en la nota 44 del cap. 6 habría que comparar ahora: H. Nüsse, *Die Sprachtheorie Friedrich Schlegels*, 92 s. Según este autor el giro de Schlegel es enteramente el del filólogo «fiel» a la historia: tiene que «caracterizar» al autor en su sentido («a medias», Athenäumftr. 401). Sólo Schleiermacher considerará que el verdadero rendimiento hermenéutico es ese «comprender mejor» traducido románticamente, como más tarde sobre todo Patsch.

prender lo que no comprende uno mismo sino alguien distinto, y comprender tal como éste se ha comprendido a sí mismo. Y parece creer que el que dice algo se comprende «a sí mismo» con ello necesaria y adecuadamente. Y una y otra cosa pueden no ocurrir, creo yo. Si se quiere extraer el sentido válido del debatido postulado hermenéutico de comprender a un autor «mejor» de lo que se ha comprendido él mismo, será necesario independizarlo del presupuesto de una ilustración perfecta.

Podríamos preguntar a modo de ensayo qué consecuencias tiene, hermenéuticamente hablando, el alegato en favor de la filosofía clásica de Strauss. Examinémoslo con un ejemplo. Strauss muestra muy bien que la filosofía política clásica conoce lo que en la moderna discusión se llama la relación yo-tú-nosotros con un nombre muy distinto, como amistad. Percibe correctamente que la manera de pensar moderna, que habla del «problema del tú», procede de la posición de primacía básica del ego cogito cartesiano. Pues bien, Straus cree entender finalmente por qué el concepto antiguo de la amistad es correcto, y la formación del concepto moderno es falsa. El que intente conocer qué es lo que constituye al estado y a la sociedad tendrá que hablar legítimamente sobre el papel de la amistad. En cambio no podrá hablar con la misma legitimidad «sobre el tú». El tú no es nada sobre lo que se pueda hablar, sino en todo caso algo a lo que se habla. Si se pone en la base, en vez del papel de la amistad, la función del tú, se pasa de largo ante lo que es justamente la esencia comunicativa objetiva de estado y sociedad.

El ejemplo me parece muy feliz. Esa posición indeterminada entre teoría de la virtud y teoría de los bienes que detenta el concepto de la amistad en la ética aristotélica ha sido para mí mismo desde hace mucho tiempo, y por motivos análogos, un punto de partida para reconocer ciertos límites de la ética moderna frente a la clásica [55]. En este sentido estoy plenamente de acuerdo con el objeto de Strauss, pero pregunto: ¿Esta idea no se le viene a uno a las mientes cuandos lee a los clásicos con ojos instruidos por la ciencia hostórica, reconstruyendo su intención y teniendo entonces por posible, como quien dice en una actitud confiada, que tengan razón?

¿O no estaremos percibiendo en ellos una cierta verdad porque cuando intentamos comprenderlos estamos pensando siem-

55. Cf. mi propio trabajo ya citado, *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, en *Kleine Schriften* I, 179-191.

pre también por nosotros mismos, esto es, porque sus proposiciones nos resultan evidentemente ciertas por referencia a las correspondientes teorías que están modernamente en boga? ¿Es que podemos en realidad comprenderlas sin comprenderlas al mismo tiempo como mejores? Y si esto es así, sigo preguntando: ¿No tiene entonces sentido decir de Aristóteles que no pudo comprenderse a sí mismo como le comprendemos nosotros, si nosotros consideramos lo que dice como más correcto que esas otras teorías modernas que él no pudo conocer?

Algo parecido podría decirse sobre la diferencia entre el concepto del estado y el de la polis, que Strauss sugiere también con razón. El que la institución del estado sea algo muy distinto de la comunidad de vida natural que era la polis, no sólo es correcto —y ya esto implica haber descubierto algo—; de nuevo en virtud de esta experiencia de la diferencia, se trata de algo que no sólo es incomprensible para la teoría moderna, sino que también lo sería para nuestra comprensión de los textos clásicos trasmitidos si nosotros no los comprendiésemos por oposición a la edad moderna. Si quiere llamársele a esto «revitalización», me parecerá una manera de hablar tan inexacta como el *re-nactment* de Collingwood. La vida del espíritu no es como la del cuerpo. Reconocer esto no significa adoptar un falso historicismo sino acordarse muy bien con Aristóteles: ἐπίδοσις εἰς αὐτό. Creo que objetivamente en esto no difiero demasiado de Strauss, en cuanto que él también considera ineludible en el pensamiento actual la *fusion of history and philosophical cuestions*. Estoy de acuerdo con él en que sería una afirmación dogmática querer ver en la edad moderna una preferencia absoluta. Los ejemplos ya mencionados –y la obra de Strauss permitiría multiplicarlos todo lo que se quisiera– muestran de manera muy inequívoca la cantidad de anticipaciones que nos dominan sin que nos demos cuenta cuando pensamos en nuestros conceptos, tantas veces desplazados por la tradición. Y lo mucho que puede enseñarnos todavía una vuelta a los padres del pensamiento.

En cualquier caso no podemos dejarnos inducir al error de que el problema de la hermenéutica sólo se plantee desde el punto de vista del moderno historicismo. Admitimos que para los clásicos, las opiniones de sus predecesores se discutían no como históricamente diferentes sino como si fuesen contemporáneas. Pero la tarea de la hermenéutica, la interpretación de los textos trasmitidos, se plantearía también entonces, y, aunque este género de interpretación implique siempre la cuestión de la verdad, esto tal vez no esté tan lejos de nuestra propia

experiencia con los textos como pretende la metodología de la ciencia histórico-filológica. El término «hermenéutica» remite a la tarea del intérprete o traductor, que interpreta y comunica algo que resulta incomprensible porque está dicho en una lengua extraña, aunque sea en la lengua de los dioses, hecha de señales y signos.

El saber que se consagra a esta tarea siempre ha sido objeto de posible reflexión y de desarrollo consciente (éste puede haber revestido también la forma de una tradición oral, como ocurría con el sacerdocio délfico). Sin embargo la tarea de la interpretación se plantea de lleno cuando hay material escrito. Todo lo fijado por escrito tiene algo de ajeno, y plantea la misma tarea de comprensión que lo que se dice en una lengua extraña. El que explica lo escrito, igual que el que interpreta el hablar divino o humano, tiene que superar la extrañeza y hacer posible la apropiación. Esta tarea puede complicarse cuando se hace consciente la distancia histórica entre texto e intérprete. Pues esto significa al mismo tiempo que la tradición que sustenta por igual al texto trasmitido y a su intérprete de algún modo se ha roto. Sin embargo creo que bajo la frondosidad de falsas analogías metodológicas que sugieren las ciencias de la naturaleza, la hermenéutica «histórica» se aparta demasiado de aquella hermenéutica prehistórica. He intentado mostrar que una y otra comparten por lo menos un rasgo dominante: la estructura de la aplicación.

Sería del mayor interés investigar algún día los comienzos griegos del nexo esencial entre la hermenéutica y la escritura.

No es sólo que la interpretación de los poetas fuera cultivada tanto por Sócrates como por sus adversarios sofistas, si podemos dar crédito al testimonio de Platón. Más importante es que el conjunto de la dialéctica platónica es referido por el propio Platón expresamente al problema de lo escrito, y que incluso en el marco de la realidad del diálogo la dialéctica adquiere no pocas veces explícitamente un carácter hermenéutico, bien porque la conversación dialéctica se inicia con una tradición mítica de sacerdotes y sarcerdotisas, bien por la enseñanza de una Diótima o simplemente por la constatación de que los antiguos no se preocuparon en absoluto de nuestra comprensión y nos dejaron así tan inermes como frente a un cuento. Podría también elucubrarse con la idea inversa, la de hasta qué punto los propios mitos de Platón forman parte del curso de su esfuerzo dialéctico y poseen así carácter de interpretación. La construcción de una hermenéutica platónica par-

tiendo de los apoyos que ofrece Hermann Gundert[56] podría ser enormemente instructiva.

Pero más importante que esto resulta Platón como *objeto* de reflexión hermenéutica. La obra de arte dialógica de los escritos platónicos ocupa un lugar peculiar entre la multiplicidad de las máscaras de la poesía dramática y la autenticidad del escrito doctrinal. Los últimos decenios han contribuido en este sentido a acrecentar enormemente la conciencia hermenéutica, y el mismo Strauss sorprende a veces en sus escritos con muestras brillantes de desciframiento de referencias de significado escondidas en el decurso de los diálogos platónicos. La auténtica base hermenéutica, por mucho que nos hayan ayudado también el análisis formal y otros métodos filológicos, es aquí nuestra propia relación con los problemas objetivos de los que trata Platón. Incluso la ironía artística de éste sólo la entiende (como cualquier otra ironía) el que se entiende con él en la cosa. Consecuencia de esta situación es que todas estas interpretaciones descifradoras siguen siempre «inseguras». Su «verdad» no se puede demostrar «objetivamente», a no ser desde el consenso objetivo que nos une con el texto que intentamos interpretar.

Pero además, Strauss ha proporcionado de manera indirecta una nueva e importante aportación a la teoría hermenéutica con su investigación de un problema especial, el de la cuestión del grado de ocultamiento consciente de la verdadera intención que hay que tener en cuenta cuando se comprenden los textos en virtud de la fuerza de las amenazas de persecución, por parte de la superioridad o de la iglesia[57]. Sobre todo ciertos estudios sobre Maimónides, Halevy y Spinoza han dado ocasión a consideraciones de este tipo. No quisiera expresar aquí mayores dudas sobre las indicaciones que da Strauss —me parecen en una amplia medida suficientemente evidentes—, pero me gustaría apuntar también a una consideración de signo contrario, a la que tal vez asista alguna razón en estos casos, y que desde luego se justifica en otros como el de Platón. El desplazamiento consciente, el enmascaramiento y el ocultamiento de la propia opinión, ¿no son en realidad el caso extremo y raro de una situación mucho más frecuente, e incluso de la situación normal general? La persecución (por la superioridad o por la iglesia, la inquisición, etc.) no es más que un caso extremo en comparación con la presión deliberada o no que ejercen la sociedad y la publicidad sobre el pensamiento humano.

56. En el *Festschrift für O. Regenbogen*, Heidelberg 1956, y en *Lexis* II.
57. *Persecution and the art of writing*, Glencoe 1952.

Sólo si se tiene plena conciencia de que entre lo uno y lo otro no hay más que una diferencia de grado, podrá medirse correctamente la dificultad hermenéutica del problema que acomete Strauss. ¿Cómo se puede llegar a establecer inequívocamente este disimulo? Por ejemplo, no veo nada claro que, cuando se encuentran en un autor proposiciones que se contradicen, deban tomarse las escondidas y ocasionales como expresión de su verdadera opinión, como opina Strauss. Hay también un conformismo inconsciente del espíritu humano que propende a tomar realmente por verdadero todo lo que resulta generalmente evidente. Y hay a la inversa un impulso inconsciente a ensayar posibilidades extremas, aunque no siempre se dejen reunir en un conjunto coherente. El extremismo experimental de un Nietzsche es un testimonio irrefutable de esto. Los puntos contradictorios constituyen efectivamente un criterio de verdad de primer orden, pero por desgracia no son un criterio inequívoco para el trabajo hermenéutico.

Por ejemplo, me parece completamente seguro que a los llamados errores de argumentación del Sócrates platónico no se les puede aplicar esa frase a primera vista tan luminosa de Strauss, la de que cuando un autor muestra contradicciones de las que cualquier crío de escuela hoy día se daría cuenta sin más, entonces hay que suponer que son no sólo deliberadas sino incluso destinadas a que se las descubra. Si esto no se puede aplicar al Sócrates platónico, no es tampoco porque con él nos encontremos en los comienzos mismos de la lógica (el que piense esto está confundiendo el pensar lógico con la teoría lógica), sino porque la esencia de una conversación orientada hacia las cosas implica también asumir la falta de lógica [58].

Este problema posee consecuencias hermenéuticas generales. Se trata del concepto de la intención del autor. No voy a tener ahora en cuenta la posición auxiliar que podría ofrecer aquí la jurisprudencia con su doctrina de la interpretación de la ley. Simplemente me limitaré a apelar al hecho de que, en cualquier caso, el diálogo platónico es un muestrario de plurivocidad llena de relaciones, de la que el propio Strauss extrae muchas veces cosas importantes. ¿Merece la pena subestimar la verdad mimética de la conversación socrática en Platón hasta el extremo de no ver la plurivocidad en ella misma, in-

58. Creo que la discusión sobre este problema sigue sin hallar el punto exacto, como muestra en mi opinión la destacada recensión del trabajo de R. K. Sprague, *Plato's use of fallacy*, por K. Oehler: Gnomon (1964) 355 s.

cluso en el propio Sócrates? ¿Sabe realmente un autor con tanta exactitud y en cada frase lo que quiere decir? El soberbio capítulo sobre la autointerpretación filosófica —y estoy pensando, por ejemplo, en Kant, en Fichte o en Heidegger— me parece que habla un lenguaje muy claro. Si la alternativa que plantea Strauss, la de que un autor filosófico o tiene una opinión unívoca o está confuso, fuese correcta, me temo que en muchas cuestiones discutibles de la interpretación sólo cabría una consecuencia hermenéutica: la de dar por sentada la confusión.

Para la estructura del proceso hermenéutico me he remitido expresamente al análisis aristotélico de la frónesis. Con ello he seguido en el fondo una línea que el propio Heidegger había emprendido ya en sus primeros años de Freiburg, cuando su mayor interés se dirigía contra el neokantismo y la filosofía de los valores (y en última consecuencia también contra el propio Husserl) y en favor de una hermenéutica de la facticidad. Es cierto que, ya en sus primeros intentos, a Heidegger le tuvo que resultar sospechosa la base ontológica de Aristóteles sobre la que se ha montado toda la filosofía moderna, pero en particular el concepto de la subjetividad y de la conciencia, así como las aporías del historicismo (lo que más tarde, en *Ser y tiempo*, se llamará la «ontología de lo dado»). Pero existe un punto en la filosofía aristotélica que ni siquiera entonces fue para Heidegger una pura contraimagen, sino más bien un verdadero compañero de armas para sus propias intenciones fi-filosóficas: la crítica aristotélica al «eidos general» de Platón, y positivamente el descubrimiento de la estructura analógica del bien y su conocimiento, que es la tarea que se plantea en la situación del actuar.

Lo que más me admira en la defensa de la filosofía clásica de Strauss es cómo intenta comprenderla como una unidad, hasta el punto de que no parece preocuparle la oposición extrema que existe entre Platón y Aristóteles tanto por la forma como por el sentido de su pregunta por el bien. Los tempranos estímulos que yo he recibido de Heidegger me resultaron fecundos entre otras cosas en el sentido de que la ética aristotélica me ayudó sin querer a penetrar mucho más profundamente en el problema hermenéutico. Y creo que esto no es en modo alguno hacer mal uso del pensamiento aristotélico, sino que cualquiera puede extraer en él esta posible enseñanza, la situación hermenéutica en la génesis de la conciencia histórica —sin necesidad de extremarla dialécticamente al estilo de Hegel,

para poder evitar la consecuencia insostenible que representa el concepto del saber absoluto—.

En el opúsculo aparecido en 1956, *Die Wiedererweckung des geschichtlichen Bewusstseins*, Theodor Litt publica bajo el título *Der Historismus und seine Widersacher* («El historicismo y sus enemigos»), una confrontación bastante temperamental con Krüger y con Löwith (lamentablemente no también con Strauss), que a mi parecer ronda constantemente este punto. Creo que Litt tiene razón cuando ve en la hostilidad filosófica contra la historia el peligro de un nuevo dogmatismo. La búsqueda de un patrón fijo y permanente, «que proporcione orientación al que se ve llamado a actuar», adquiere siempre una fuerza especial cuando los errores del juicio moral-político han conducido a consecuencias fatales. El problema de la justicia, el problema del verdadero estado, parece representar una necesidad elemental de la existencia humana. Sin embargo, todo depende de cómo se deba imaginar y plantear esta cuestión si se quiere alcanzar alguna claridad. Litt muestra que con esto no se puede estar buscando una norma general bajo la que se pudiera subsumir cada caso de acción práctico-política que se trate de enjuiciar [59]. Sin embargo, también en él echo de menos un mayor uso de la ayuda que en este terreno puede proporcionar Aristóteles. Pues ésta ya tuvo que hacer la misma objeción frente a Platón.

Estoy convencido de que simplemente tenemos que aprender de los clásicos, y estimo positivamente que Strauss no sólo exprese este requisito sino que logre también de hecho cumplirlo en gran medida. Sin embargo, yo cuento también entre lo que tenemos que aprender de ellos la oposición inabolible entre una πολιτικὴ τέχνη y una πολιτικὴ φρόνησις. Creo que Strauss no tiene esto suficientemente en cuenta.

A lo que nos puede ayudar Aristóteles en este punto es en cualquier caso a no extraviarnos en una apoteosis de la naturaleza, de la naturalidad y del derecho natural, que no sería más que una crítica doctrinaria e impotente a la historia, sino a que ganemos más bien una relación objetiva adecuada con la tradición histórica y una mejor capacidad de comprender lo

59. «Sería un esfuerzo sin esperanzas querer establecer de acuerdo con la idea del estado "verdadero" y siguiendo la norma de la justicia, *cuál* es la ordenación particular de las cosas comunes que ayudaría realmente hic et nunc a realizar la exigencia general» (88). En su escrito *Über das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis*, 1940, Litt fundamenta esto con más detalle.

que hay. Por lo demás me parece que el problema que nos ha sido planteado por Aristóteles no está en modo alguno liquidado. Es muy posible que la crítica aristotélica —como más de una crítica— tenga razón en lo que dice pero no la tenga frente a quien lo dice. Sin embargo, éste es un campo muy amplio.

Epílogo

Cuando a fines de 1959 puse fin al presente libro no estaba seguro de que no llegase «demasiado tarde», de si el balance del pensamiento sobre la historia de la tradición que se hacía en él no se habría vuelto poco menos que superfluo. Los signos que anunciaban una nueva ola de hostilidad tecnológica contra la historia se multiplicaban. A esto respondía también la creciente recepción de la teoría de la ciencia y de la filosofía analítica anglosajona, y el nuevo auge que tomaron las ciencias sociales, sobre todo, la psicología social y la socio-lingüística, tampoco parecían prometer el menor futuro a la tradición humanista de las ciencias del espíritu románticas. Y era ésta la tradición de la que yo había partido. Ella representaba el fundamento de la experiencia de mi propio trabajo teórico, aunque desde luego no su límite o incluso su objetivo. Pero aún dentro de las ciencias del espíritu históricas clásicas se había hecho ya innegable un cambio de estilo en la orientación general, pasando a primer plano los nuevos medios metodológicos de la estadística, la formalización, la urgencia de planear científicamente y organizar técnicamente la investigación. Se estaba abriendo camino una nueva autocomprensión «positivista», estimulada por la recepción de los métodos y planteamientos americanos e ingleses.

Fue desde luego un tosco malentendido el que se acusase al lema «verdad y método» de estar ignorando el rigor metodológico de la ciencia moderna. Lo que da vigencia a la hermenéutica es algo muy distinto y que no plantea la menor tensión con el *ethos* más estricto de la ciencia. Ningún investigador productivo puede dudar en el fondo de que la limpieza metodológica es, sin duda, ineludible en la ciencia, pero que la aplicación de los métodos habituales es menos constitutiva de la

esencia de cualquier investigación que el hallazgo de otros nuevos —y, por detrás de ellos, la fantasía creadora del investigador—. Y esto no concierne sólo al ámbito de las llamadas ciencias del espíritu.

De entrada, la reflexión hermenéutica que se plantea en *Verdad y método* es cualquier cosa menos un simple juego de conceptos. En todo momento procede de la praxis concreta de las ciencias, y en éstas la reflexión sobre el método, esto es, el procedimiento controlable y la falsabilidad, es algo completamente natural. Por otra parte esta reflexión hermenéutica se ha avalado en todas partes en la práctica de la ciencia. Si se quisiera caracterizar el *topos* de mi trabajo en el marco de la filosofía de nuestro siglo, habría que partir del hecho de que he intentado ofrecer una aportación mediadora entre la filosofía y las ciencias, y sobre todo continuar productivamente las radicales preguntas de Martin Heidegger, con el que tengo una deuda decisiva, al ancho campo de la experiencia científica, en la medida en que de un modo u otro logro abarcarlo.

Lógicamente, esto me obligó a ir más allá del reducido horizonte de interés de la metodología de la teoría de la ciencia. ¿Pero puede reprocharse a una reflexión filosófica que no considere la investigación científica como un fin en sí, y que con su planteamiento filosófico tematice también las condiciones y los límites de la ciencia en el conjunto de la vida humana? En una época en la que la ciencia está penetrando cada vez con más fuerza en la praxis social, la misma ciencia no podrá a su vez ejercer adecuadamente su función social más que si no se oculta a sí misma sus propios límites y el carácter condicionado del espacio de su libertad. La filosofía no puede menos de poner esto muy en claro a una época que cree en la ciencia hasta grados de superstición. Es esto lo que hace que la tensión entre verdad y método sea de una insoslayable actualidad.

De este modo la hermenéutica filosófica se inserta en un movimiento filosófico de nuestro siglo que ha superado la orientación unilateral hacia el *factum* de la ciencia, orientación que resultaba natural tanto para el neokantismo como para el positivismo de entonces. Pero la hermenéutica es relevante igualmente para la teoría de la ciencia en cuanto que, con su reflexión, descubre también dentro de la ciencia condiciones de verdad que no están en la lógica de la investigación sino que le preceden. Esto ocurre en particular, aunque no sólo, en las llamadas ciencias del espíritu, cuyo término inglés equivalente, *moral sciences*, muestra que estas ciencias tienen por objeto algo de lo que forma parte necesariamente el mismo sujeto que conoce.

Pero hay un último aspecto que podría aplicarse incluso para las «verdaderas» *sciences*. Aunque en esto habrá que hacer algunas distinciones. Si en la moderna microfísica el observador no puede eliminarse de los resultados de sus mediciones y por lo tanto tiene que aparecer en sus propios enunciados, esto tiene un sentido muy preciso y que puede formularse en expresiones matemáticas. Cuando en la moderna investigación sobre el comportamiento el investigador descubre estructuras que determinan también su propio comportamiento de una manera heredada por la historia de su propio grupo humano, quizá aprenda también algo sobre sí mismo, pero precisamente porque se está mirando con unos ojos distintos de los de su «praxis» y su autoconciencia, y en la medida en que con ello no sucumbe a un pathos ni de glorificación ni de humillación del hombre. Cuando en cambio, se pone al descubierto el punto de vista propio de cada historiador cada vez que se examinan sus conocimientos y valoraciones, esta constatación no representa una objeción contra su cientificidad. No dice nada sobre si el historiador, en virtud de su vinculación a su propio punto de vista, se habrá equivocado y habrá entendido o evaluado mal una tradición, o si más bien habrá conseguido poner de manifiesto algo que hasta entonces no había sido tenido en cuenta, justamente porque su punto de vista le permitió observar algo análogo en su inmediata experiencia temporal e histórica. Nos encontramos aquí en medio de una problemática hermenéutica; pero esto no significa en ningún caso que a su vez no tengan que ser los medios metodológicos de la ciencia los que le sirvan a uno para decidir bien o mal, para desconectar el error e intentar ganar conocimiento. En las ciencias «morales» ésto no supone la menor diferencia respecto a las «de verdad».

De las ciencias sociales empíricas puede decirse otro tanto. Aquí es bien evidente que hay una «precomprensión» que guía su planteamiento. Son sistemas sociales ya en curso, que mantienen a su vez en vigencia normas que proceden de la historia que son científicamente indemostrables. Representan no sólo el objeto sino también el marco de la racionalización científico-empírica en cuyo interior se inserta el trabajo metodológico. Aquí la investigación recibe sus problemas generalmente de alteraciones en el nexo funcional social vigente o también de la ilustración de una crítica ideológica que se opone a las relaciones de dominio establecidas. Nadie discute que también aquí la investigación científica conduzca a un correspondiente dominio científico de los nexos parciales de la vida social que se ponen en cuestión; tampoco es discutible, sin embargo,

que esta investigación induce también a extrapolar sus resultados a nexos más complejos.

Es muy fácil caer en semejante tentación. Por inseguras que sean las bases efectivas que podrían hacer posible un dominio racional de la vida social, a las ciencias sociales les sale al encuentro una especie de necesidad de fe que literalmente las arrastra y las lleva mucho más allá de sus propios límites. Esto puede ilustrarse bastante bien con el ejemplo clásico que J. S. Mill aduce para la aplicación de la lógica inductiva a las ciencias sociales: la meteorología. No es sólo que los modernos medios de almacenar y elaborar datos apenas hayan logrado incrementar la seguridad de pronósticos sobre el tiempo a largo plazo y para espacios un poco amplios; aunque dispusiésemos de un completo dominio de los procesos atmosféricos, o mejor, ya que en principio no es esto lo que falta, aunque dispusiésemos de un almacenamiento y elaboración de datos enormemente superior al actual y esto hiciera posible una predicción más firme inmediatamente aparecerían complicaciones nuevas. En la esencia del dominio científico de los procesos está el que se pueda poner al servicio de cualesquiera objetivos. En nuestro ejemplo esto significa que aparecería el problema de «hacer el tiempo», de la influencia sobre el clima, con lo que empezaría una lucha de intereses económicos y sociales del que ya el estado actual de los pronósticos permite barruntar algo, por ejemplo, cuando se oyen los intentos de algunos interesados por influir sobre las predicciones para el fin de semana.

Si pasamos al terreno de las ciencias sociales, la «dominabilidad» de los procesos sociales conduce necesariamente a una «conciencia» del ingeniero social, que quiere ser «científico» y sin embargo, no puede ocultarse nunca del todo su propio partido social. En esto se hace patente una complicación especial que tiene su origen en la función social de las ciencias sociales empíricas: por una parte está la tendencia a extrapolar prematuramente los resultados de la investigación empírico-racional a situaciones complejas, simplemente para poder acceder de algún modo a una actuación planeada científicamente; por otra parte está el factor distorsionante de la presión de los intereses que ejercen sobre la ciencia los partidos sociales para influir a su favor en el proceso social.

De hecho la absolutización del ideal de la «ciencia» ejerce una fascinación tan intensa que conduce una y otra vez a considerar que la reflexión hermenéutica carece de objeto. Para el investigador parece difícil comprender el estrechamiento perspectivista que lleva consigo el pensamiento metodológico. Él está

orientado desde el principio por referencia a la justeza metodológica de su procedimiento, esto es, está apartado de la dirección contraria que supone la reflexión. Incluso cuando al defender su propia conciencia metodológica se comporta de hecho reflexivamente, a pesar de todo nunca permite que esta reflexión suya se vuelva a su vez objeto temático de su conciencia. Una filosofía de las ciencias que se comprenda a sí misma como teoría de la metodología científica, y no acepte ningún planteamiento que ella no pueda caracterizar como sensato por su propio proceso de ensayo y error, no se hace consciente de que con esta caracterización ella misma se encuentra fuera de sí.

El que el diálogo filosófico con la filosofía de las ciencias no parezca lograrse nunca del todo parece, pues, fundado en la lógica de las cosas. Una buena muestra de ello es el debate entre Adorno y Popper, así como el de Habermas y Albert. Y desde luego el empirismo de la teoría de la ciencia, al erigir la «racionalidad crítica» en baremo absoluto de la verdad, tiene que entender la reflexión hermenéutica consecuentemente como un oscurantismo teológico [1].

Por suerte, puede existir un acuerdo objetivo, tanto en el hecho de que sólo existe una única «lógica de la investigación», como también en el de que ésta no lo es todo, ya que los puntos de vista selectivos que en cada caso ponen de relieve los planteamientos relevantes y los constituyen en tema de investigación no pueden obtenerse a su vez de la lógica de la investigación. Pero lo notable es aquí que la teoría de la ciencia, por amor de la racionalidad, se entrega a un completo irracionalismo y considera ilegítima la tematización de los puntos de vista de la práctica del conocimiento por la reflexión filosófica, más aún, a la filosofía que lo hace, llega incluso a echarle en cara que con sus afirmaciones se está inmunizando contra la experiencia. No parece darse cuenta de que ella misma está alentando una inmunización mucho más cargada de consecuencias contra la experiencia, por ejemplo, contra la del sano sentido común y en general contra la experiencia de la vida. Y esto lo hace siempre que el dominio científico de nexos parciales alimenta una aplicación acrítica, por ejemplo, cuando espera de los expertos que ellos se responsabilicen de las decisiones políticas. La polémica entre Popper y Adorno sigue resultando insatisfactoria aún después de su análisis por Habermas. Estoy de acuerdo con éste en que siempre está en juego una determi-

1. H. Albert, *Traktat über praktischen Vernunft*, 1968.

nada precomprensión hermenéutica que por lo tanto necesita de una ilustración reflexiva. Sin embargo, también aquí tengo que sostener, con la «racionalidad crítica», que considero que una ilustración total es pura ilusión.

Así las cosas, creo que hay aquí dos puntos que necesitan revisión: qué significa la reflexión hermenéutica para la metodología de las ciencias, y qué relación guarda la tarea crítica del pensamiento con la determinación que la comprensión recibe de la misma tradición.

La agudización de la tensión entre verdad y método en mi propio trabajo estaba guiada por una intención polémica. Como el propio Descartes reconoce, forma parte de la estructura especial del enderezamiento de algo torcido el que se lo tenga que torcer en dirección contraria. Y la cuestión estaba realmente torcida: no tanto la metodología de las ciencias como su propia autoconciencia reflexiva. Creo que la historiografía y hermenéutica posthegelianas que yo mismo he expuesto lo demuestran suficientemente. Es un ingenuo malentendido temer —siguiendo a E. Betti [2]— que la reflexión hermenéutica que yo estoy planteando pueda representar una desviación respecto a la objetividad científica. En esto tanto Apel como Habermas [3] y los representantes de la «racionalidad crítica» parecen acometidos por una misma ceguera. Todos ellos interpretan mal la pretensión reflexiva de mis análisis, así como el sentido de la aplicación que he intentado poner al descubierto como momento estructural de toda comprensión. Están obcecados con el metodologismo de la teoría de la ciencia que sólo tiene ante sus ojos reglas y su aplicación. No se dan cuenta de que la reflexión sobre la praxis no es técnica.

El tema sobre el que yo he reflexionado es el procedimiento de las ciencias mismas y de la restricción de la objetividad que se observa en ellas (y que desde luego no se recomienda). Creo que reconocer el sentido productivo de estas restricciones, por ejemplo, bajo la forma de los prejuicios productivos, no es sino un mandamiento de la honestidad científica a la que el filósofo no puede menos de asentir. ¡Pero cómo podría reprocharse a la filosofía que hace esto consciente que está dando alas a la ciencia para que proceda acrítica y subjetivamente!

2. En el apéndice «Hermenéutica e historicismo» (*supra*, 607 s) me he ocupado ya de sus trabajos, verdaderamente meritorios, pero desorientados por una polémica emocional.

3. Apel, Habermas y otros en el volumen editado recientemente por Habermas, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971. Cf. también aquí mi réplica pp. 369-407.

Esto tiene tan poco sentido como querer pedir a la lógica matemática que aliente un pensamiento lógico, o a la teoría de la ciencia del racionalismo crítico, que se llama a sí misma «lógica de la investigación», que aliente a la investigación científica. La lógica teórica, igual que la filosofía de la ciencia, están más bien para satisfacer una necesidad filosófica de justificación, y frente a la praxis científica son secundarias. Aún con todas las diferencias que puedan existir entre las ciencias naturales y las del espíritu, en realidad la vigencia inmanente de la metodología crítica de las ciencias no es discutible en ningún sentido. Pero ni el racionalista crítico más extremado podrá negar que a la aplicación de la metodología científica le preceden una serie de factores determinantes que tienen que ver con la relevancia de su selección de los temas y de sus planteamientos.

Mi impresión es que el fundamento último de la confusión que domina aquí por el lado de la metodología de las ciencias está en la degeneración del concepto de «praxis». En la era de la ciencia y de su ideal de certeza, este concepto se ha visto despojado de su legitimidad, pues desde que la ciencia ve su objetivo en el análisis aislante de los factores causales del acontecer —en la naturaleza y en la historia—, ya no conoce otra praxis que la aplicación de la ciencia. Y ésta no necesita dar cuenta de su justificación. De este modo el concepto de la técnica ha desplazado al de la praxis, o dicho de otro modo, la competencia del experto ha desplazado a la razón política.

Como se ve, no es sólo el papel de la hermenéutica en las ciencias lo que está aquí en cuestión, sino toda la autocomprensión del hombre en la moderna era de la ciencia. Una de las enseñanzas más importantes que ofrece la historia de la filosofía para este problema actual es el papel que desempeña en la ética y política aristotélica la praxis y su saber iluminador y orientador, la astucia o sabiduría práctica que Aristóteles llamó «phrónesis». El VI libro de la *Etica a Nicómaco* sigue siendo la mejor introducción a esta tan traída y llevada problemática. En esto quisiera remitir a un nuevo trabajo, a mi aportación *Hermeneutik als praktische Philosophie*[4]. Lo que se representa sobre el gran trasfondo de una tradición de filosofía práctica (y política), que alcanza desde Aristóteles hasta fines del XIX, es desde el punto de vista filosófico la autonomía de la aportación al conocimiento que supone la referencia a la praxis.

4. Publicado en M. Riedel (ed.), *Zur Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Freiburg 1972.

Aquí lo particular concreto no aparece sólo como punto de partida sino como un momento siempre determinante del contenido de lo general.

Ya conocemos este problema bajo la forma que le da Kant en la *Crítica de la capacidad de juicio*, donde distingue una capacidad de juicio determinante, que subsume lo particular bajo una generalidad dada, de una capacidad de juicio reflexiva que busca un concepto general para una particularidad dada. Pues bien, creo que Hegel ha mostrado con toda validez que la escisión de estas dos funciones de la capacidad de juicio es una mera abstracción, y que la capacidad de juicio es en realidad siempre ambas cosas. La generalidad bajo la que se subsume una particularidad sigue determinándose en virtud de ésta. El sentido jurídico de una ley se determina a su vez por la judicatura, y en general la generalidad de la norma se determina por la concreción del caso. Es sabido que Aristóteles llega en esto tan lejos que acaba declarando por esta misma razón que la idea platónica del bien es una idea vacía; y objetivamente es seguro que con razón, si hubiera que pensar de hecho esta idea del bien como un ente de extrema generalidad [5].

El retorno a la tradición de la filosofía práctica puede ayudarnos a protegernos de este modo contra la autocomprensión técnica del moderno concepto de la ciencia. Sin embargo, la intención filosófica de mi propio esfuerzo no se agota en esto. En el diálogo hermenéutico en el que nos encontramos echo de menos en general una mayor atención a este propósito filosófico. El concepto del juego, extraído por mí hace decenios de la esfera subjetiva del «instinto lúdico» (Schiller) para utilizarlo en la crítica de la «distinción estética», implica un problema ontológico. Pues en este concepto se encierra el juego recíproco de acontecer y comprender, pero también los juegos lingüísticos de nuestra experiencia del mundo en general, tal como los ha tematizado Wittgenstein con una clara intención de crítica a la metafísica. Sin embargo, mi planteamiento sólo podrá parecer una «ontologización» del lenguaje a quien deje sin cuestionar los presupuestos de la instrumentalización del lenguaje en general. En realidad lo que nos plantea la experiencia hermenéutica es un problema filosófico: descubrir las implicaciones ontológicas que existen en el concepto «técnico» de

5. En este contexto me permito remitir a mi trabajo *Amicus Plato magis amica veritas*, en el apéndice a la nueva edición de *Platos dialektische Ethik*, 1968, así como a mi estudio *Platos ungeschriebene Dialektik*, en *Kleine Schriften* III, Idee und Sprache, 1971.

la ciencia, y lograr el reconocimiento teórico de la experiencia hermenéutica.

El diálogo filosófico debiera ir por delante marcando esta dirección, no para renovar un platonismo pero sí un diálogo con Platón que retroceda con sus preguntas más allá de los cristalizados conceptos de la metafísica y su subrepticia pervivencia. Las *Notas a pie de página a Platón* de Whitehead, como muy bien ha reconocido Wiehl, podrían ser importantes en este contexto (cf. su introducción a la edición alemana de *Adventures of ideas* de Whitehead). En cualquier caso mi intención ha sido reunir la dimensión de la hermenéutica filosófica con la dialéctica platónica, no con la hegeliana. El tercer volumen de mis *Kleine Schriften* muestra ya en el título de qué se trata: de idea y lenguaje. Sea dada toda honra a la moderna investigación lingüística: la autocomprensión técnica de la ciencia moderna le está cerrando, no obstante, el paso a la dimensión hermenéutica y a la tarea filosófica que hay en ella.

Sobre el alcance de los problemas filosóficos que abarca el planteamiento hermenéutico da una buena idea el volumen *Hermeneutik und Dialektik* (1970) que me está dedicado, en virtud del amplio espectro de sus aportaciones. Sin embargo, en este tiempo la hermenéutica filosófica se ha convertido en un compañero de diálogo constante en los terrenos especiales de la metodología hermenéutica.

El debate sobre la hermenéutica se ha extendido sobre todo a cuatro ámbitos científicos: la hermenéutica jurídica, la hermenéutica teológica, la teoría de la literatura y la lógica de las ciencias sociales. Dentro de una literatura que empieza ya a ser inabarcable me gustaría destacar algunos trabajos que hacen referencia explícita a mi propia aportación.

Así en la hermenéutica jurídica: Fr. Wieacker, *Das Problem der Interpretation* (Mainzer Universitätsgespräche, 5 s); Fr. Rittner, *Verstehen und Auslegen*: Freiburger Dies Universitatis 14 (1967); J. Esser, *Vorverständnis und Methode in der Rechtsfindung*, 1970; J. Hruschka, *Das Verstehen von Rechtstexten*: Münchener Universitätsschriften, Reihe der juristischen Fakultät, 22, (1972).

En el ámbito de la hermenéutica teológica, y además de los investigadores aludidos más arriba, se pueden citar las nuevas contribuciones de: G. Stacher, *Die neue Hermeneutik*, 1967; E. Fuchs, *Marburger Hermeneutik*, 1968; E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, 1970; G. Ebeling, *Einführung in die theologische Sprachlehre*, 1971.

En la teoría de la literatura hay que citar, además de Betti, sobre todo, el libro de Hirsch, *Validity in interpretation*, 1967, así como toda una serie de intentos que ponen intensamente de relieve los aspectos metodológicos de la teoría de la interpretación. Cf., por ejemplo, S. W. Schmied-Kowarzik, *Geschistswissenschaft und Geschichtlichkeit*: Wiener Zeitschrif für Philosophie, Psychologie, Pädadogik 8 (1966) 133 s; D. Benner, *Zur Fragestellung einer Wissenschaftsheorie der Historie*: Wiener Jahrbuch für Philosophie 2 (1969) 52 s.

Un análisis excelente de lo que es método en el procedimiento de la interpretación acabo de encontrarlo en Th. Seebohm, *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*, 1972; de todos modos se sustrae a la pretensión de una hermenéutica filosófica implicando un concepto especulativo de la totalidad dada.

Otras aportaciones: H. Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, 1970; L. Pollmann, *Theorie der Literatur*, 1971. Harth, *Philologie und praktische Philosophie*, 1970.

El significado de la hermenéutica en las ciencias sociales ha sido objeto de apreciación crítica sobre todo en J. Habermas, cf. su informe *Zur Logik der Sozialwissenschaften*: Beiheft der Philosophischen Rundschau, así como la recopilación *Hermeneutik und Ideologiekritik*. También es importante el número de Continuum en el que se confronta la teoría crítica de Frankfurt con la hermenéutica. Puede encontrarse una buena panorámica sobre el estado general de la cuestión para las ciencias históricas en la ponencia que sostuvo K.-Fr. Gründer en el congreso de los historiadores de 1970 (Saeculum).

Pero volvamos a la teoría de la ciencia. El problema de la relevancia no tiene por qué restringirse a las ciencias del espíritu. Lo que en las ciencias de la naturaleza son los hechos no es realmente cualquier magnitud medida, sino únicamente los resultados de aquellas mediciones que representan la respuesta a alguna pregunta, la confirmación o invalidación de alguna hipótesis. Tampoco la organización de un experimento para medir cualquier magnitud se legitima por el hecho de que la medición se realice con la mayor precisión y de acuerdo con todas las reglas del arte. Su legitimación sólo la obtiene por el contexto de la investigación. De este modo toda ciencia encierra un componente hermenéutico. Del mismo modo que no puede haber una cuestión histórica o un hecho histórico en aislamiento abstracto, tampoco puede decirse nada parecido en el ámbito de las ciencias naturales. Y esto no significa en modo alguno que con ello se esté restringiendo la racionalidad del procedimiento, en la medida en que tal racionalidad

es posible. El esquema de «planteamiento de hipótesis y verificación» se da en toda investigación, también en las de las ciencias del espíritu e incluso en la filología. Naturalmente, también en éstas se da en consecuencia el peligro de que se considere la racionalidad del procedimiento como una legitimación suficiente del significado de lo «conocido» de esta manera.

Pero si se reconoce la problemática de la relevancia, apenas podrá apoyarse ya el postulado de la libertad de valores desarrollado por Max Weber. El decisionismo ciego en lo concerniente a los objetivos últimos, que Max Weber apoya ampliamente, no puede satisfacer. El racionalismo metodológico desemboca aquí en un crudo irracionalismo. Conectar con él la llamada filosofía existencial significa entender las cosas al revés. Lo cierto es más bien lo contrario. Lo que quería decir Jaspers con su concepto de la iluminación de la existencia era precisamente que hay que someter también las decisiones últimas a una iluminación racional —no en vano para él «razón y existencia» eran conceptos inseparables—; en cuanto a Heidegger, aún llegó a la consecuencia más radical de desvelar la falacia ontológica de la distinción entre valor y hecho deshaciendo el concepto dogmático del «hecho».

Sin embargo, en las ciencias naturales el problema de los valores no desempeña papel alguno. Es verdad que, como ya hemos dicho, en el contexto de su propia investigación están sometidas a nexos que pueden ilustrarse hermenéuticamente. Pero ellas no van con ello nunca más allá del círculo de su propia competencia metodológica. Algo de esto entraría en cuestión en sus planteamientos científicos únicamente en relación con el problema de si realmente son del todo independientes de la imagen lingüística del mundo en la que vive el investigador como tal, y en particular del esquema lingüístico del mundo de su propia lengua materna [6].

Sin embargo, la hermenéutica entra aquí en juego también en un sentido distinto. Incluso aunque, mediante una lengua científica normalizada, pudieran filtrarse todas las connotaciones de la propia lengua materna, quedaría en pie el problema de la «traducción» de los conocimientos de la ciencia a la lengua común, que es la que confiere a las ciencias naturales su universalidad comunicativa y con ello su relevancia social.

Sin embargo, esto ya no afectaría a la investigación como tal, sino que sería un mero índice de hasta qué punto ésta no

6. A esta cuestión ha aludido continuamente sobre todo Werner Heisenberg.

es «autónoma» sino que se encuentra en un contexto social. Y esto se aplica a cualquier ciencia. No hace falta querer reservar una autonomía particular a las ciencias «comprensivas», y no obstante tampoco se puede pasar por alto que en ellas el saber precientífico desempeña un papel mucho mayor. Desde luego que uno puede darse el placer de despreciar todo lo que en estas ciencias reviste este carácter como «acientífico», racionalmente no convalidado, etc. [7]. Pero con ello no se hace sino reconocer que ésta es la constitución de tales ciencias. De manera que habrá que hacerse a la idea de que el saber precientífico, que queda en estas ciencias como triste reliquia de acientificidad, es lo que constituye precisamente su peculiaridad, y que además determina la vida práctica y social de los hombres —incluidas las condiciones de que éstos hagan ciencia— mucho más intensamente que todo lo que se puede alcanzar y aún desear con el incremento en la racionalización de los nexos de vida humanos. Porque ¿se puede realmente desear que cada cual tenga que confiarse a un experto para todas las cuestiones decisivas de su vida, tanto social y política como privada y personal? A fin de cuentas, para la aplicación concreta de su ciencia el propio experto no podría servirse de ella, sino de su propia razón práctica. ¿Y por qué tendría que ser ésta mayor en el experto, aunque fuese el ingeniero social ideal, que en cualquier otra persona?

En este sentido me parece desleal reprochar a las ciencias hermenéuticas, con un deje de irónica superioridad, que están renovando restaurativamente la imagen cualitativa del mundo de Aristóteles [8]. Para empezar tampoco la ciencia moderna emplea para todo procedimientos cuantitativos; véanse, como ejemplo, las disciplinas morfológicas. Pero además, permítaseme recordar que el conocimiento previo que se desarrolla en nosotros simplemente en virtud de nuestra orientación lingüística en el mundo (y que efectivamente subyacía a la llamada «ciencia» de Aristóteles) desempeña su papel cada vez que se elabora alguna experiencia vital, cada vez que se comprende una tradición lingüística y cada vez que está en curso la vida social. Este conocimiento previo no es desde luego una instancia crítica contra la ciencia, y está expuesto a su vez en todo momento a las objeciones críticas de la ciencia; solamente es

7. Cf. por ejemplo el consecuente artículo de V. Kraft, *Geschichtsforschung als strenge Wissenschaft*, ahora en E. Ropitsch (ed.), *Logik der Sozialwissenschaften*, Köln-Berlin 1965, 72-82.
8. Así H. Albert, *Traktat*, 138.

y seguirá siendo el medio que sustenta toda comprensión. Por eso acuña la peculiaridad metodológica de las ciencias comprensivas. En ellas se plantea evidentemente la tarea de mantener dentro de ciertos límites el desarrollo de las terminologías especiales y, en vez de construir lenguas particulares, cultivar los modos de hablar «lingüísticos comunes» [9].

En este punto merecerá la pena añadir que también la *Logische Propädeutik* [10] propuesta por Kamlah y Lorenzen, que exige del filósofo la «introducción» metodológica de todos los conceptos legítimos para una proposición científicamente comprobable, queda también ella inmersa en el círculo hermenéutico de un conocimiento previo lingüístico que queda presupuesto, y de un uso lingüístico que habría que depurar críticamente. No tengo nada contra el ideal de esta construcción de un lenguaje científico, que sin duda aporta mucha claridad a una buena cantidad de ámbitos, sobre todo a la lógica y a la teoría de la ciencia, y al cual, como educación a un hablar responsable, tampoco debieran ponérsele fronteras en el terreno de la filosofía. Lo que se propuso la *Lógica* de Hegel, bajo la idea directriz de una filosofía que abarcase a toda ciencia, Lorenzen intenta realizarlo de nuevo en su reflexión sobre la «investigación» y su justificación lógica.

Es sin duda una tarea legítima. Pero yo quisiera defender que la fuente del saber y de los conocimientos previos, que mana de una interpretación del mundo sedimentada en el lenguaje, seguiría también manteniendo su legitimidad al lado del lenguaje científico ideal, aunque pudiera pensarse éste como completo; y esto valdría también precisamente para la «filosofía». La ilustración histórico-conceptual que yo mismo he apoyado con mi libro y que practico lo mejor que sé, es rechazada por Kamlah y Lorenzen con la objeción de que el foro de la tradición no podría pronunciar ninguna sentencia segura y unívoca. Desde luego que no. Pero poder responder de uno mismo ante este foro, esto es, tratar no de inventar un lenguaje adecuado a las nuevas ideas, sino de extraerlo del lenguaje vivo, me parece una exigencia suficientemente legítima. En el lenguaje de la filosofía sólo podrá cumplirse si se logra mantener abierto en ambas direcciones el camino de la palabra al concepto y del concepto a la palabra. Y creo que esta es una ins-

9. D. Hart: *DVJs* (septiembre 1971) ha acentuado esto correctamente en un acabado estudio.

10. W. Kamlah - P. Lorenzen, *Logische Propädeutik*. Vorschule des vernünftigen Redens, Mannheim 1967.

tancia que también Kamlah y Lorenzen tienen frecuentemente en cuenta como uso lingüístico en su propio proceder. Naturalmente de aquí no sale la construcción metodológica de un lenguaje por introducción gradual de conceptos. Sin embargo hacer conscientes las implicaciones de las palabras conceptuales también es «método», y en mi opinión un método bastante más adecuado al objeto de la filosofía.

Pues el objeto de la filosofía no se reduce a ser una iluminación reflexiva del procedimiento de las ciencias. Tampoco consiste en extraer de la multiplicidad de nuestro saber moderno la «suma» y redondear ésta hasta componer una «concepción del mundo» completa. Sí que tiene que ver con el conjunto de nuestra experiencia del mundo y de la vida, de un modo como no lo hace ninguna otra ciencia pero sí nuestra propia experiencia de la vida y el mundo tal como se articula en el lenguaje. Estoy muy lejos de querer afirmar que el saber sobre esta totalidad represente un conocimiento realmente confirmado y que no tenga mas bien que emprenderse cada vez en una crítica siempre renovada del pensamiento. Lo que no se puede es ignorar este «saber», sea cual sea la forma en la que se exprese, en religión o en refranes, en obras de arte o en pensamientos filosóficos. Incluso la dialéctica de Hegel —no me refiero a su esquematización como método de la demostración filosófica, sino a la experiencia subyacente de la «inversión» de los conceptos, que intentan abarcar el todo, en su contrario [11]— pertenece a estas formas de autoilustración interior y de representación intersubjetiva de nuestra experiencia humana. De este vago modelo de Hegel yo también he hecho en mi libro un uso bastante vago, y por eso quisiera ahora remitir a una pequeña y reciente publicación: *Hegels Dialektik*. Fünf hermeneutische Studien, Tübingen 1971, que contiene una exposición más precisa pero también una cierta justificación de esta vaguedad.

No pocas veces se ha reprochado a mis trabajos que su lenguaje resulta excesivamente impreciso. Pues bien, no veo que esto sea siempre y necesariamente revelación de una deficiencia, por más que haya podido serlo en más de una ocasión. De hecho considero que se aviene mejor con la tarea de la lengua conceptual filosófica sostener en vigor la imbricación de sus conceptos en el conjunto del saber lingüístico sobre el

11. Popper no se enfrenta en absoluto con esta experiencia y por eso ejerce su crítica contra un concepto de «método» que ni siquiera es válido para Hegel: *Was ist Dialektik?*, en *Logik der Sozialwissenschaften*, 262-290.

mundo y mantener así viva su relación con el todo, aunque haya de ser a costa de su delimitación estricta. Esta es la implicación positiva de la «penuria lingüística» que es inherente a la filosofía desde sus comienzos. En algunos momentos muy especiales, y bajo condiciones también muy particulares, que no se encontrarán en un Platón o en un Aristóteles, en un Eckart o Nicolás Cusano, ni en Fichte o en Hegel, pero tal vez en Tomás de Aquino, en Hume y en Kant, esta penuria lingüística queda oculta bajo una sistemática conceptual notablemente equilibrada, y sólo vuelve a manifestarse, pero entonces necesariamente, cuando se vuelve a introducir en el pensamiento el movimiento de éste. En este aspecto me permito remitir a la conferencia que pronuncié en Düsseldorf, *Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie* [12]. Las palabras que se emplean en el lenguaje filosófico, y que éste aguza hasta la precisión conceptual, están implicando siempre momentos semánticos «propios del lenguaje primario» y contienen por lo tanto una cierta inadecuación. Pero el nexo de significado que resuena en cada palabra del lenguaje vivo entra al mismo tiempo en el potencial semántico de la palabra que expresa el concepto. Y esto no puede desconectarse en ninguna aplicación de expresiones del lenguaje común con fines conceptuales. Sin embargo, para la formación de los conceptos en las ciencias naturales esto no tiene mayor importancia, porque en ellas la referencia a la experiencia controla todo uso conceptual obligándolo al ideal de univocidad y preparando en forma pura el contenido lógico de las proposiciones.

En cambio, la cuestión se plantea de forma distinta en el ámbito de la filosofía, y en general cada vez que las premisas del conocimiento lingüístico precientífico se introducen en el conocimiento. En este terreno el lenguaje no sólo posee la función de la referencia más inequívoca posible a lo dado; «pone algo de su parte», e introduce en la comunicación ésta su aportación propia. En las ciencias hermenéuticas la formulación lingüística no se limita a apuntar a una constelación objetiva que también podría hacerse objeto de conocimiento por otro camino y mediante verificación, sino que en la manera de significar hace visible por sí misma una cierta constelación objetiva. Esto es lo que se exige entonces en especial a la expresión lingüística y a la formación de los conceptos, que connoten también el nexo de comprensión en el que la constelación

12. En Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 170 (1971).

objetiva significa algo. Las connotaciones de una expresión no enturbian, pues, su comprensibilidad (ya que ellas no designan unívocamente a su referencia), sino que la incrementan en cuanto que todo el nexo al que se refieren se vuelve en su conjunto más comprensible. Es el todo lo que se construye aquí con palabras, y que sólo está dado en ellas.

Tradicionalmente ésta ha sido una pura cuestión de estilo, y esta clase de fenómenos se ha visto relegado al ámbito de la retórica, que trata de cómo persuadir excitando los afectos. O bien se piensa desde los modernos conceptos estéticos. Entonces este «poner algo de su parte» aparece como una cualidad estética que tiene su origen en el carácter metafórico del lenguaje. Lo que no se quiere reconocer es que en ello pueda darse un momento de conocimiento. Sin embargo, creo que la oposición entre «lógico» y «estético» se vuelve dudosa en cuanto se trata del verdadero hablar y no de la construcción lógico-artística de un ortolenguaje como el que parece tener in mente Lorenzen. No me parece una tarea menos lógica la de hacerse cargo de las interferencias entre el lenguaje habitual y todos los elementos que proceden de lenguajes especiales, expresiones artísticas, etc. Ésta es la tarea hermenéutica, por así decirlo, el polo opuesto de la determinación de la adecuación de las palabras.

Y esto me lleva a hablar de la historia de la hermenéutica. Al introducir este tema en mi trabajo me proponía realizar con él una tarea preparatoria, la de construir el trasfondo del tema general. La consecuencia fue que todas mis exposiciones manifiestan una cierta unilateralidad. Esto se aplica sobre todo a Schleiermacher. Ni sus lecciones sobre hermenéutica —tal como se leen en la edición de Lücke, pero también tal como ha editado H. Kimmerle los materiales originales en las «Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften» (y que entre tanto ha sido completado con un minucioso epílogo crítico[13])— ni los *Akademie-Vorträge* de Schleiermacher, que se hacen cargo de la casual referencia polémica a Wolf y Ast, pueden compararse en trascendencia teórica para una hermenéutica filosófica con lo que contiene su curso sobre dialéctica, sobre todo el nexo entre pensamiento y lenguaje desarrollado en él[14]. De todos modos actualmente disponemos de

13. H. Kimmerle, apéndice a la edición de Fr. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*. Con un apéndice *Zuz Datierung, Textberichtigungen, Nachweise,* Heidelberg 1968.

14. Desgraciadamente, y a pesar de Halpern y Odebrecht, todavía no tenemos ninguna edición satisfactoria de la *Dialektik* de Schleiermacher.

nuevos materiales del mismo Dilthey, exponiendo la filosofía de Schleiermacher, que diseñan en particular con verdadera maestría su trasfondo contemporáneo, Fichte, Novalis y Schlegel. Es mérito de M. Redeker haber compuesto, a partir de los manuscritos que han quedado y en una cuidadosísima edición crítica, un segundo tomo de la *Vida de Schleiermacher* de Dilthey [15]. Con ello se publica por primera vez la famosa, pero hasta ahora desconocida, exposición de Dilthey de la prehistoria de la hermenéutica en los siglos XVII y XVIII, de la que la conocida «Akademieabhandlung» de 1900 no ofrece más que un resumen. Por la profundidad de su estudio de las fuentes, por la amplitud de su horizonte histórico y por los mismos detalles de la exposición esto supera con creces todo lo que se ha hecho hasta ahora, no sólo las modestas aportaciones que yo mismo he ido elaborando poco a poco, sino también la obra standard de Joachim Wach.

Entre tanto, existen ahora también otros medios de informarse bastante ampliamente sobre la primera historia de la hermenéutica, ya que Lutz Geldsetzer ha devuelto a la vida toda una serie de escritos hermenéuticos en reimpresión [16]. Junto a Meier se han editado también un importante pasaje teórico de Flacius y el elegante Thibaut, los cuales resultan ahora cómodamente asequibles; pero hay también otras cosas, por ejemplo, Chladenius, al que yo mismo he dedicado tanta atención. Geldsetzer ha acompañado estas reediciones con una serie de introducciones muy cuidadas e increíblemente eruditas. Aunque evidentemente tanto en Dilthey como en las introducciones de Geldsetzer el énfasis está puesto en aspectos bastante distintos de los que yo mismo puse en primer plano de la mano de ejemplos importantes, en particular de Spinoza y Chladenius.

Algo parecido puede decirse de los nuevos trabajos sobre Schleiermacher, en particular de las aportaciones de H. Kimmerle, H. Patsch [17] y el libro de G. Vattimo [18]. Es posible que

La edición de Jonas en las *Werke* sigue siendo pues imprescindible. Sería de desear que se subsane pronto esta laguna, sobre todo teniendo en cuenta que desde el punto de vista editorial esto tendría un interés fundamental por analogía con las ediciones críticas todavía en perspectiva de las *Vorlesungen* de Hegel.

15. W. Dilthey, *Das Leben Schleiermachers* II, Berlin 1966.

16. *Instrumenta Philosophica*. Series hermeneutica I-IV, Düsseldorf 1965 s.

17. H. Patsch: Zeitschrift für Theologie und Kirche (1966) 434-472.

18. G. Vattimo, *Schleiermacher Filosofo dell'Interpretazione*, Milano 1968.

yo haya subrayado en exceso la tendencia de Schleiermacher a la interpretación psicológica (técnica) frente a la gramatical y lingüística. En cualquier caso ésta es su aportación más personal, y su interpretación psicológica fue la que hizo escuela. Los ejemplos de Heymann Steinthal y de la herencia diltheyana de Schleiermacher no permiten duda sobre ello.

La intención teórica de mi propio planteamiento determinó el importante lugar que ocupa Wilhelm Dilthey en el nexo de problemas de mi propia investigación, así como la energía con que he puesto de relieve su ambivalente actitud frente a la lógica inductiva de su siglo y a la herencia romántico-idealista por la otra, cosa que en el Dilthey tardío incluye no sólo a Schleiermacher sino también al joven Hegel. Y en este aspecto hay que destacar algunos nuevos matices. Con una intención opuesta a la mía Peter Krausser [19] ha rastreado los extensos intereses científicos de Dilthey ilustrándolos en parte con mamateriales póstumos. El énfasis con que expone este interés de Dilthey sólo puede deberse evidentemente a una generación que ha conocido a este autor en su tardía actualidad en los años 20 de nuestro siglo. Para los que ya habían tematizado por su propia intención teórica el interés de Dilthey por la historicidad y por la fundamentación de las ciencias del espíritu, por ejemplo, para Misch, Groethuysen, Spranger, pero también Jaspers y Heidegger, siempre fue cosa conocida que Dilthey participó intensamente en la ciencia natural de su tiempo, sobre todo en la rama antropológica y psicológica. Krausser desarrolla la teoría estructural de Dilthey con los medios de un análisis casi cibernético, de manera que la fundamentación de las ciencias del espíritu sigue por completo al modelo de las ciencias naturales, aunque sobre la base de datos suficientemente vagos como para que cualquier cibernético se haga cruces sobre ello.

También M. Riedel concentra su interés más en la crítica diltheyana de la razón histórica, tal como se documenta sobre todo por su época de Breslau, que en el Dilthey más tardío, aunque en su reimpresión del *Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1970) presenta la obra tardía de Dilthey. Confiere al interés de éste por las ciencias del espíritu un interesante acento de crítica social, y ve la relevancia auténtica de Dilthey tan exclusivamente en su planteamiento de teoría de la ciencia, que el irracionalismo que se ha echado en cara a Dilthey como representante de la filosofía de la vida le

19. *Diltheys Kritik der endlichen Vernunft*, 1970.

parece un simple malentendido. Aquí aparece articulada en un sentido enteramente opuesto la misma ambivalencia de la posición del autor que yo ya había destacado, su indecisión entre la teoría de la ciencia y la filosofía de la vida: a los ojos de estos autores la ilustración emancipadora es en Dilthey no sólo el impulso más fuerte y más profundo, sino también y sorprendentemente el más productivo.

Sin embargo, la objeción más grave que se ha hecho a mi esbozo de una hermenéutica filosófica es que, a partir de la vinculación al lenguaje de toda comprensión y todo consenso, yo extraigo como consecuencia el significado fundamental del «acuerdo», legitimando con ello un prejuicio social en favor de las condiciones vigentes. Pues bien, es efectivamente correcto, y a mis ojos sigue siendo cierto, que el consenso sólo puede lograrse sobre la base de un acuerdo originario, y que la tarea de la comprensión y la interpretación no puede plantearse como si la hermenéutica tuviese que superar la estricta incomprensibilidad de un texto trasmitido, o incluso en general cualquier clase de error por malentendido. Esto no me parece adecuado ni en el sentido de la hermenéutica ocasional de los primeros tiempos, que no era muy reflexiva respecto a sus propios presupuestos, ni en el sentido de Schleiermacher y de la ruptura romántica con la tradición, para la cual lo primero en toda comprensión es el malentendido. Todo consenso lingüístico no sólo presupone un acuerdo sobre los significados de las palabras y sobre las reglas de la lengua que se habla; por referencia a las «cosas», en todo lo que puede discutirse con algún sentido hay muchas cosas que permanecen indiscutidas. Al parecer el que yo insista en este extremo atestigua una tendencia conservadora que sustraería a la reflexión hermenéutica su auténtica tarea crítica y emancipadora.

Este es, sin duda, un punto esencial. La discusión ha sido sostenida sobre todo por Habermas, como continuador de la «teoría crítica», y por mí. Una y otra parte hemos procedido de manera que han entrado en juego presupuestos últimos apenas controlados: por parte de Habermas y otros, que se atienen al viejo lema de la Ilustración de resolver prejuicios obsoletos y superar privilegios sociales por el pensamiento y la reflexión, sigue percibiéndose la fe en un «diálogo libre de coerción». Habermas introduce aquí el presupuesto básico del «acuerdo contrafáctico». Por mi parte me siento profundamente escéptico frente a la fantástica sobreestimación que con ello atribuye el pensamiento filosófico a su papel en la realidad social; dicho de otro modo, mi escepticismo se dirige contra una sobre-

estimación irrealista de la razón en comparación con las motivaciones emocionales del ánimo humano. No es fruto de una casualidad literaria, sino una forma muy pensada de delinear un conjunto temático, el que no logre imaginar la confrontación entre hermenéutica y crítica ideológica sin el enorme papel que desempeña en ello la retórica. Marx, Mao y Marcuse —que se encuentran unidos en más de una pintada— no deben con toda seguridad su popularidad al «diálogo racional libre de coerción»...

Lo que distingue a la praxis hermenéutica y su disciplina respecto de una mera técnica que pueda aprenderse, ya se llame técnica social o método crítico, es que en ella contribuye siempre a determinar la conciencia del que comprende algún factor de historia efectual. La otra cara esencial de esto mismo es que lo comprendido desarrolla siempre una cierta capacidad de convencer que contribuye a la formación de nuevas convicciones. No voy a negar que el que quiere comprender tiene que intentar distanciarse de sus propias opiniones respecto a las cosas. El que quiere comprender no necesita afirmar lo que está comprendiendo. Y sin embargo, estoy convencido de que la experiencia hermenéutica enseña que este esfuerzo sólo resulta operante dentro de ciertos límites. Lo que se comprende está siempre de algún modo hablando en favor de sí mismo. Sobre esto reposa toda la riqueza del universo hermenéutico, que queda abierta a todo lo que es comprensible. Poniéndose a sí mismo en juego en toda su propia capacidad de despliegue, el objeto obliga a quien lo comprende a poner en juego también sus propios prejuicios.

Todo esto son beneficios de la reflexión que crecen en la praxis y sólo en ella. El mundo de la experiencia del filólogo y su «ser para el texto» que he puesto en primer plano no representa en realidad más que un fragmento y un campo de ilustración metodológica para la experiencia hermenéutica que está imbricada en el conjunto de la praxis humana. Dentro de ésta la comprensión de lo escrito reviste una importancia especial, pero es sin embargo sólo un fenómeno tardío y por lo tanto secundario. La experiencia hermenéutica llega en verdad tan lejos como llegue la disposición al diálogo entre los seres racionales.

Echo de menos un mayor reconocimiento del hecho de que éste es el ámbito que la hermenéutica comparte con la retórica: el ámbito de los argumentos convincentes (no de los lógicamente concluyentes). Es el ámbito de la praxis y en general de la humanidad, cuya tarea no aparece allí donde es

vigente el poder del «férreo concluir», al que hay que someterse sin discusión, ni tampoco allí donde la reflexión emancipadora está segura de su «acuerdo contrafáctico», sino allí donde determinados puntos discutibles deben llegar a dirimirse mediante una reflexión racional. El arte de hablar y argumentar (y de su otra cara silenciosa, la reflexiva deliberación consigo mismo), tienen aquí su domicilio.

El que el arte de hablar se dirija también a los afectos, como se viene comprendiendo desde la antigüedad, no quiere decir en ningún caso que con ello quede fuera de lo razonable. Vico destaca con razón un valor peculiar suyo: la «copia», la riqueza de puntos de vista. Me parece atrozmente irreal que se atribuya a la retórica un carácter coactivo —como hace Habermas— que habría que poder superar en favor de un diálogo racional libre de coerciones. Con esto no sólo se subestiman los peligros de la manipulación y privación de autonomía de la razón por el hablar persuasivo, sino también las posibilidades que la persuasión ofrece al consenso sobre el que reposa la vida social. Cualquier praxis social —y verdaderamente también la revolucionaria— sería impensable sin la función de la retórica. La cultura científica de nuestra época podría ilustrar esto. Ella está planteando a la praxis del consenso entre los hombres la tarea gigantesca e inacabable de integrar en cada caso el ámbito particular del dominio científico de las cosas en la praxis de la razón social: aquí es donde entran en juego los modernos medios de masas.

El que ve en la retórica una simple técnica o incluso un mero instrumento de manipulación social no la considera más que en un sentido muy restringido. En realidad, se trata de un aspecto esencial de todo comportamiento razonable. Ya Aristóteles consideraba que la retórica no es una *tékhne* sino una *dynamis*; hasta tal punto participa de la determinación general del hombre como ser racional. La institucionalización de la formación de la opinión pública que ha desarrollado nuestra sociedad industrial podrá tener el mayor ámbito de operancia y haber hecho todos los méritos para ganar la cualificación de manipulación; en cualquier caso en ella no se agota el ámbito de la argumentación racional y de la reflexión crítica que domina a la praxis social [20].

20. Los trabajos de Chaim Perelman y sus discípulos me parecen una aportación valiosa a la hermenéutica filosófica, sobre todo su *Traité de l'argumentation*, en común con L. Olbrecht-Tyteca, y recientemente *Le champ de l'argumentation*.

El reconocimiento de esta constelación presupone desde luego la idea de que el concepto de la reflexión emancipadora es demasiado vago e indeterminado. Se trata de un simple problema objetivo, de la interpretación adecuada de nuestra experiencia. ¿Qué papel desempeña la razón en el nexo de nuestra praxis humana? En todos los casos su manera de realizarse es la reflexión, y esto quiere decir que lo suyo no es sólo aplicar medios racionales para conseguir los objetivos y fines previstos. No se restringe al ámbito de la racionalidad de la relación de medios y fines. En este punto la hermenéutica se asocia con la crítica ideológica contra la «teoría de la ciencia», en cuanto que ésta considera su lógica inmanente y la aplicación de los resultados de la investigación como el principio mismo de la praxis social. La reflexión hermenéutica hace conscientes también los objetivos, y no en el sentido de un conocimiento y fijación previos de objetivos supremos ya impuestos, a los que se limitaría a seguir la reflexión sobre la idoneidad de los medios. Esta es más bien la tentación que surge del procedimiento de la razón técnica en su propio ámbito: la de atender sólo a la elección de medios y dar por decididas todas las cuestiones referentes a los objetivos.

En un último sentido formal es cierto que para toda praxis humana hay algo que está ya decidido, y es que tanto el individuo como la sociedad están orientados hacia la «felicidad». Esta parece una proposición natural, razonable hasta la evidencia. Sin embargo, tendremos que reconocer con Kant que la felicidad, este ideal de la imaginación, carece de toda determinación vinculante. Nuestra necesidad práctica de razón exige que pensemos nuestros objetivos por los menos con la misma determinación con que pensamos los medios idóneos, esto es, que en nuestra actuación estemos en condiciones de preferir conscientemente una posibilidad a otra, y en último extremo someter unos objetivos a otros. Lejos de presuponer simplemente la ordenación dada de la vida social y de realizar en este marco previo la configuración de nuestras reflexiones prácticas al elegir, en cada decisión que tomamos nos encontramos más bien sometidos a un tipo muy peculiar de coherencia o consecuencia.

Tener consecuencias y estar vinculado a ellas forma parte de toda clase de racionalidad, incluso de la técnica que no intenta en cada caso más que perseguir racionalmente objetivos limitados. Pero su verdadero papel lo desempeña la consecuencia fuera de la racionalidad instrumental que se domina técnicamente, lo desempeña en la experiencia práctica. Aquí

«consecuencia» ya no se refiere a la racionalidad lógica y natural en la elección de los medios, cuyo mantenimiento apoyó Max Weber tan enérgicamente en el campo, emocionalmente tan desfigurado, de la actuación social y política. Se trata más bien de la consecuencia del propio poder querer. El que se encuentra en situaciones de auténtica elección necesita un baremo de preferencias bajo el cual llevar a cabo su reflexión en torno a su posible resolución. El resultado será entonces siempre más que una correcta subsunción bajo el baremo orientador. Lo que uno considera correcto determina también a su vez al propio baremo, no sólo porque decida previamente sobre posibles resoluciones venideras, sino también en el sentido de que con ello se configura la propia resuelta apertura hacia determinados objetivos de la acción.

En última instancia «consecuencia» significa aquí «continuidad», y sólo ésta da algún contenido a la identidad consigo mismo. Ésta es la verdad que hizo valer la reflexión filosófica moral de Kant como carácter formal de la ley moral frente a todo cálculo técnico y utilitarista. Sin embargo, de esta determinación de lo «correcto» puede derivarse, con Aristóteles y con una tradición que llega hasta nuestros días, una imagen de la vida justa, y habremos de dar razón a Aristóteles en que, preformada socialmente como está, esta imagen continúa determinándose cada vez que tomamos alguna decisión «crítica» —hasta que se llega a un grado tal de determinación que finalmente ya no podríamos querer en conciencia nada distinto, esto es, nuestro «ethos» se nos ha convertido en una segunda «naturaleza» [21]. De este modo se forma la imagen directriz tanto del individuo como de la sociedad, pero precisamente de manera que los ideales de la generación más joven son siempre distintos de los de la anterior, y siguen a su vez determinándose, y esto quiere decir consolidándose, a través de la praxis concreta de su comportamiento en su propio campo de juego y en el campo de sus propios objetivos.

¿Y dónde opera aquí la reflexión emancipadora? Yo diría que en todas partes, aunque naturalmente concretándose en un objetivo nuevo cada vez que disuelve uno anterior. Con esto no hace sino obedecer a la ley gradual de la vida histórica y social misma. Pero en mi opinión sería una reflexión vacía y adialéctica si se intentase pensar la idea de una reflexión total, en la que la sociedad se elevaría a una autoposesión defi-

21. Cf. mi trabajo *Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik*, en *Kleine Schriften* I, 179.

nitiva, libre y racional, librándose de las ataduras tradicionales y construyendo nuevas formas vinculantes de validez.

Por lo tanto, cuando se habla de emancipación como resolución de coacciones mediante la conciencia, esto es una proposición muy relativa. Su contenido dependerá de las coacciones de las que se trate. El proceso de socialización individual-psicológico está vinculado, esto es sabido, necesariamente con represión de instintos y con renuncias al placer. La convivencia social y política de los hombres está a su vez constituida por ordenamientos sociales que ejercen una influencia dominante sobre lo que vale como justo. Naturalmente, en el ámbito psicológico individual pueden darse distorsiones neuróticas que hagan imposible la propia capacidad de comunicación social. Aquí sí que se puede resolver el carácter coactivo de las distorsiones comunicativas a través de ilustración y haciendo conscientes las cosas. Con ello no se logra sino reintroducir lo distorsionado en el mundo de normas de la sociedad.

En la vida socio-histórica hay algo comparable a esto. Hay formas de dominio que pueden experimentarse en ella como coerción, y el hacerlas conscientes implica que se despierte la necesidad de una nueva identidad con lo general. La crítica de Hegel a la positividad —del cristianismo, de la constitución del reino alemán, del feudalismo superviviente— es un espléndido ejemplo. Sin embargo creo que ejemplos como éste no logran confirmar lo que postulan mis críticos, que el hacer conscientes las relaciones de dominio vigentes desempeña siempre una función emancipadora. La elevación a la conciencia puede obrar también la trasformación de modos de conducta de cuño autoritario en imágenes directrices que determinen el propio comportamiento libre. También para esto Hegel es el gran ejemplo, y sólo frente a un compromiso prejuicioso puede resultar restaurador. En realidad la tradición, que no es defensa de lo anterior sino configuración continuada de la vida moral y social en general, reposa siempre sobre un hacer consciente que se asume en libertad.

Lo que puede someterse a reflexión está siempre limitado frente a lo que viene determinado por una acuñación anterior. Es la ceguera frente a este hecho de la finitud humana lo que ha podido conducir al lema abstracto de la ilustración y de la anatematización de toda autoridad; pero representa un grave malententido entender el reconocimiento de este hecho como una toma de posición política de defensa de lo vigente. En realidad cualquier discurso sobre progreso o revolución —igual

que sobre conservación— no sería más que simple declamación si se hiciera con la pretensión de un saber salvífico previo y abstracto. Es posible que en circunstancia revolucionarias encuentre aplauso la aparición de los Robespierres, de los moralistas abstractos que intentan rehacer el mundo según su propia razón. Pero es igualmente cierto que a esta gente siempre acaba llegándoles su hora. Me parece un grave extravío del espíritu vincular el carácter dialéctico de toda reflexión, su referencia a lo dado, con el ideal de una ilustración total. Me resulta tan erróneo como el ideal de una total autoaclaración racional del individuo, capaz de hacerle vivir sus impulsos y motivaciones con pleno control y conciencia.

Evidentemente el concepto de sentido de la filosofía idealista de la identidad ha sido aquí funesto. Ha reducido la competencia de la reflexión hermenéutica a la llamada «tradición cultural», siguiendo en esto a Vico, que sólo consideraba comprensible para los hombres lo que haya sido hecho por éstos. La reflexión hermenéutica, que ha sido el eje de toda mi investigación, intenta sin embargo mostrar que este concepto de la comprensión del sentido es erróneo, y para ello me he visto obligado a restringir también la famosa determinación de Vico. Tanto Apel como Habermas parecen mantener este sentido idealista de la comprensión del sentido, que no responde en modo alguno al ductus de todo mi análisis. No ha sido casual que haya orientado mi investigación de la mano de la experiencia del arte, cuyo «sentido» no es agotable para la comprensión conceptual.

El que mi planteamiento de una una hermenéutica filosófica universal haya tomado como punto de partida la crítica a la conciencia estética y a la reflexión sobre el arte —y no directamente las llamadas ciencias del espíritu— no significa de ningún modo que me aparte del requisito metodológico de la ciencia, sino que ha sido más bien una primera medición del alcance que posee la pregunta hermenéutica, y que se propone menos caracterizar a ciertas ciencias como hermenéuticas que poner al descubierto una dimensión que precede al uso del método en toda ciencia. Para esto la experiencia del arte era importante en más de un sentido. ¿Qué quiere decir la superioridad respecto al tiempo que pretende el arte como contenido de nuestra conciencia cultural estética? ¿No es tal vez el momento de formular la duda de si esta conciencia estética referida al «arte» —igual que ese mismo concepto del «arte» hiperbolizado hasta lo pseudo-religioso— no representará una contracción de nuestra experiencia de la obra de arte, como

lo son de nuestra experiencia histórica la conciencia histórica y el historicismo? ¿E igual de extemporánea?

El problema se concreta en el concepto de la «simultaneidad» de Kierkegaard, que no se refiere a una omnipresencia en el sentido de la actualización histórica, sino que plantea una tarea que más tarde yo mismo he llamado aplicación. Frente a la objeción de Bormann [22] quisiera defender que la distinción que propongo entre simultaneidad y sincronía estética está en la línea de Kierkegaard, aunque desde luego aplicando los conceptos de manera algo distinta. Cuando Bormann se remite a una frase de su diario: «La situación de simultaneidad es llevada a término», yo me refiero a lo mismo con mi expresión «totalmente mediado», esto es, mediado hasta la inmediata simultaneidad. Naturalmente para el que tenga presente el uso lingüístico de Keierkegaard en su polémica contra la «mediación», esto tiene que sonarle como un retroceso a Hegel. Aquí se tropieza con dificultades que el carácter cerrado de la sistemática hegeliana plantea a cualquier intento de mantener distancia frente a su coerción conceptual, y que afectan tanto a Kierkegaard como a mi propio intento de formular mi distancia respecto a Hegel con ayuda de un concepto Kierkegaardiano.

Con el fin de dar un mayor rigor a la dimensión hermenéutica de la mediación, tanto de entonces como de ahora, frente a la ingenua falta de conceptos de la concepción histórica, yo mismo empecé ateniéndome a Hegel, y es en este sentido como desarrollé su confrontación con Schleiermacher. Sin embargo en la comprensión de la historicidad del espíritu yo doy un paso más que Hegel. El concepto hegeliano de la «religión del arte» designa exactamente el punto que ha suscitado mi propia duda hermenéutica respecto a la conciencia estética: la suprema posibilidad de sí mismo conviene al arte no como arte sino como religión, como presencia de lo divino. Pero cuando Hegel considera todo arte como algo ya pasado, éste queda como absorvido por la conciencia del recuerdo histórico y adquiere como pasado una simultaneidad estética. Fue la comprensión de este aspecto lo que me planteó la tarea hermenéutica de distinguir la verdadera experiencia del arte —la que no experimenta el arte como arte— de la conciencia estética, sirviéndome del concepto de la no-distinción estética. Creo que es un problema legítimo, que no procede de ninguna adoración de la historia sino que simplemente resulta ineludible en nuestra experiencia del arte. Es una alternativa falsa la de

22. Ahora en J. Habermas (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik.*

considerar el «arte» como originariamente coetáneo y ahistórico, o como vivencia de la formación histórica[23]. Hegel tiene razón. Por eso sigo sin poder asentir a la crítica de Oskar Beker[24], igual que a cualquier otro objetivismo histórico que sin embargo sería vigente dentro de ciertos límites: la tarea de la integración hermenéutica sigue en pie. Puede decirse que esto responde más al estadio ético que al religioso de Kierkegaard. En esto Bormann podría estar en lo cierto. Sin embargo ¿no conseva el estadio ético una cierta primacía conceptual en el mismo Kierkegaard? Es verdad que se lo trasciende religiosamente, ¿pero no meramente en el sentido de «llamar la atención sobre ello»?

Hoy día vuelve a prestarse la mayor atención a la estética de Hegel. Y con razón: cara al conflicto entre las pretensiones supratemporales de lo estético y el carácter históricamente único de la obra y del mundo, esta estética representa hasta el momento la única verdadera solución, capaz de pensar ambas cosas como unidad, y convierte así el arte entero en objeto de «rememoración» e «interiorización». Evidentemente aquí confluyen dos cosas: por una parte que desde la irrupción del cristianismo el arte ya no es el modo supremo de la verdad, no es la manifestación de lo divino, y por lo tanto se ha vuelto arte reflexivo; por la otra que la representación del concepto, la religión revelada y la filosofía, hacia las que ha progresado el espíritu, conducen justamente a no concebir el arte más que como arte. La transición del arte de la reflexión a la reflexión sobre el arte, la confluencia de ambos, no me parece un embrollo de cosas distintas (Wiehl)[25], sino que constituye el contenido objetivamente demostrable de la concepción de Hegel. El arte de la reflexión no es sólo una fase tardía de la era del arte, sino que es ya el paso a ese género de saber para el que el arte se convierte precisamente en arte.

23. H. Kuhn, *Wesen und Wirken des Kunstwerks*, 1960, me parece en este punto inhibido por esta alternativa abstracta entre religión y arte. A la inversa creo que W. Benjamin reconoce el carácter fundamentalmente pasado del arte cuando habla del «aura» de la obra de arte. Sin embargo para la obra de arte en la era de su reproductibilidad técnica proclama una nueva función política que trasforma por entero el sentido del arte y contra la cual aduce atinadas objeciones Th. W. Adorno en su *Aesthetik* (trad. castellana, *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en *Discursos interrumpidos* I, Madrid 1973; el aludido trabajo de Adorno se encuentra en: Th. W. Adorno, *Aesthetische Theorie*, Frankfurt 1973, 89 s).

24. Phil. Rundschau X, 225-237.

25. R. Wiehl, *Über den Handlungsbegriff als Kategorie der Hegelschen Aesthetik*, en *Hegelstudien* VI, 138.

Con esto enlaza la cuestión más especial —hasta ahora ampliamente descuidada— de si las artes lingüísticas no detentan en la jerarquía de los géneros artísticos una posición especial, la de hacer patente esta transición. R. Wiehl[26] ha expuesto muy convincentemente que en el concepto de la acción, que representa el núcleo de la forma dramática del arte, se encuentra el eslabón con la dramaturgia del pensar dialéctico. De hecho ésta es una de esas ideas tan profundas de Hegel, que de algún modo se cierne sobre toda la sistematización conceptual de su estética.

No menos significativo me parece que esta transición aparezca ya en el momento en que la lingüisticidad emerge por primera vez como tal, que es el caso de la lírica. Es cierto que en ella no se representa una acción, ni se impone ese carácter de acción que hoy acostumbra a llamarse «acción lingüística» y que se aplica evidentemente también a la lírica. En todas las artes lingüísticas es esto lo que constituye esa enigmática ligereza de la palabra en comparación con la resistencia de los materiales en los que tienen que realizarse las llamadas artes plásticas; ni siquiera llega a pensarse que este hablar sea una acción. Wiehl afirma con razón que «la lírica es representación de una acción lingüística pura, no representación de una acción bajo la forma de una acción lingüística» (como es el drama por ejemplo).

Y esto significa que aquí es el lenguaje como tal el que se pone de manifiesto.

Con ello entra en juego una relación entre palabra y concepto que precede a la de drama y dialéctica elucidada por Wiehl. En el poema lírico el lenguaje aparece en su esencia más pura, de manera que en él se dan in nuce todas las posibilidades del lenguaje, incluso las del concepto. El fundamento de esto había sido visto ya por Hegel al reconocer que en comparación con la «materia» de las demás artes la lingüisticidad significa totalidad. Es la misma idea que impulsó ya a Aristóteles a atribuir una primacía especial al oír —a pesar de la que por naturaleza detenta el ver entre todos los sentidos—, porque el oír es lo que recibe el lenguaje y en consecuencia todo, no sólo lo visible.

Naturalmente Hegel no destaca en especial la lírica como portadora de esta primacía de la lingüisticidad. Para eso estaba demasiado influido por el ideal de la naturalidad que en su tiempo representaba Goethe, y no veía en la poesía lírica más

26. *Ibid.,* 158.

que la expresión subjetiva de la interioridad. Sin embargo la palabra lírica es lenguaje en un sentido muy particular. Un buen testimonio de ello es que justamente la palabra lírica pudo llegar a elevarse al ideal de la *poésie pure*. Esto no permite todavía pensar en la forma más desarrollada de la dialéctica —como hace el drama—, pero sí en cambio en lo especulativo que subyace a toda dialéctica. En el movimiento lingüístico del pensamiento especulativo se cumple la misma autopresencia del espíritu que en el movimiento lingüístico de poema «puro». También Adorno ha atendido con razón a la afinidad entre el enunciado lírico y el especulativo-dialéctico, pero quien lo ha hecho sobre todo ha sido el propio Mallarmé.

Existe aún otra pista más que apunta en la misma dirección: los diversos grados en que es posible traducir los diversos géneros literarios. El patrón de la «acción», que Wiehl toma del propio Hegel, es casi lo contrario de este otro. En cualquier caso es indiscutible que la lírica es menos traducible cuanto más se acerca al ideal de la *poésie pure:* la trabazón de sonido y significado se eleva aquí evidentemente hasta lo inextricable.

Desde entonces yo mismo he seguido trabajando en esta dirección. Seguramente no soy el único. La distinción empleada por Wellek-Warren entre «denotativo y connotativo» también está pidiendo un análisis más preciso. En mi propio análisis de los diversos modos de lingüisticidad he rastreado sobre todo el significado que posee lo escrito para la idealidad de lo lingüístico. También Paul Ricoeur ha llegado, en una reflexión semejante, al mismo resultado: que lo escrito confirma la identidad del sentido y atestigua su disociación del aspecto psicológico del hablar. Incidentalmente esto explica también por qué la hermenéutica que sigue a Schleiermacher, sobre todo Dilthey, no adopta su fundamentación romántica en el diálogo vivo, a pesar de toda su preocupación psicológica, sino que vuelve a las «manifestaciones vitales fijadas por escrito» de la vieja hermenéutica. A esto responde el hecho de que Dilthey vea el triunfo de la hermenéutica en la interpretación literaria. Frente a él yo he puesto de relieve como estructura del consenso lingüístico «la conversación», y la he caracterizado como dialéctica de pregunta y respuesta. Esto se avala también respecto a nuestro «ser para el texto». Las preguntas que nos plantea un texto en su interpretación sólo pueden comprenderse a su vez cuando el texto es entendido como respuesta a una pregunta.

Por eso el que la obra de arte lingüística esté en primer plano no carece de motivos. Independientemente de las cues-

tiones históricas de la *oral poetry*, es en un sentido básico arte lingüístico en forma de literatura. A los textos de esta clase les doy el nombre de textos «eminentes».

Lo que me ha ocupado en los últimos años, y a lo que me he dedicado en una serie de conferencias todavía sin publicar (*Bild und Wort*, *Dasein des Gedichteten*, *Von der Wahrheit des Wortes*, *Philosophical*, *poetical*, *religious speaking)* son los problemas hermenéuticos especiales de los textos eminentes. Esta clase de textos fijan la pura acción lingüística y se sitúan así en una relación eminente con la escritura. En ellos el lenguaje está ahí en forma tal que su relación cognitiva con lo dado queda tan en suspenso como la referencia comunicativa de la interpelación. La situación hermenéutica general básica de la constitución y fusión de horizontes, a la que yo mismo he dado una expresión conceptual, habrá de aplicarse también a estos textos eminentes. Estoy muy lejos de negar que el modo como una obra de arte habla a su tiempo y a su mundo (lo que H. R. Jauss [27] llama su «negatividad»), contribuye a determinar su significado, esto es, el modo como nos habla también a nosotros. Este era justamente el núcleo de la conciencia de la historia efectual, pensar la obra y su efecto como la unidad de un sentido. Lo que yo he descrito como fusión de horizontes era la manera como se realiza esta unidad, que no permite al intérprete hablar de un sentido original de una obra sin que en la comprensión de la misma no se haya introducido ya siempre el sentido propio del intérprete. Si se cree poder «romper» el círculo de la comprensión mediante el método histórico-crítico (como hace últimamente Kimmerle [28]), esto significa que se está ignorando la estructura hermenéutica fundamental. Lo que Kimmerle describe de este modo no es más que lo que Heidegger llamaba «entrar en el círculo *de la manera correcta*», esto es, no en una actualización anacrónica, ni en un acrítico traer el agua al molino de las propias opiniones previas. La elaboración del horizonte histórico de un texto representa siempre una fusión horizóntica. El horizonte histórico no puede empezar a componerse por su lado. En la nueva hermenéutica esto se conoce como problemática de la precomprensión.

Sin embargo, en el caso del texto eminente entra también en juego otro factor que requiere reflexión hermenéutica. La «desaparición» de la preferencia inmediata a la realidad, para la

27. H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, 1970.
28. H. Kimmerle, *Die Bedeutung der Geisteswissenschaft für die Gesellschaft*, 1971, 71 s.

que el sentido lingüístico inglés, de pensamiento marcadamente nominalista, tiene la significativa expresión *fiction*, no es en realidad una carencia, no es un debilitamiento de la inmediatez de una acción lingüística, sino que representa por el contrario su realización «eminente». En toda literatura esto se aplica también al «destinatario» contenido en ella, que no hace referencia tanto al receptor de una comunicación como a cualquier sensibilidad receptiva tanto de hoy como de mañana. Incluso las tragedias clásicas, aunque estuvieran compuestas para una escena fija y solemne y aunque hablasen sin duda a su propio presente social, no eran como los accesorios de la escena, determinados para una sola aplicación o guardados en el almacén para aplicaciones posteriores. El que pudieran ser repuestas y que incluso pronto se las empezase a leer como textos no ocurrió sin duda por interés histórico, sino porque eran obras que seguían hablando.

No me he guiado por ningún canon de clasicismo, de contenido determinado, al caracterizar lo clásico como la categoría por excelencia de la historia efectual. Lo que pretendía con ello era más bien destacar la particularidad de la obra de arte y sobre todo de cualquier texto eminente frente a otras formas de tradición comprensibles y que requieren interpretación. La dialéctica de pregunta y respuesta que he desarrollado no pierde aquí su validez, pero se modifica: la pregunta original, como respuesta a la cual debe entenderse un texto, se caracteriza aquí desde su mismo origen por su superioridad y libertad frente a éste. Esto no significa desde luego que la «obra clásica» ya no sea asequible más que en una convencionalidad sin esperanzas, ni que necesite de un concepto armoniosamente sosegado de lo «humano en general». La obra sólo «habla» cuando habla «originariamente», esto es, «como si me lo dijese a mí mismo». Esto no significa en modo alguno que lo que habla de esta manera tenga que medirse por un concepto ahistórico de norma. Es a la inversa: lo que habla así impone con ello una medida. En esto está el problema. La pregunta original, como respuesta a la cual se entiende un texto, asume en tal caso una identidad de sentido que habrá mediado desde el principio la distancia entre el origen y el presente. En una conferencia que di en Zürich en 1969, «Das Sein des Gedichteten», he apuntado a las diferenciaciones hermenéuticas que hacen falta para estos textos [29].

29. Cf. ahora también *Wahrheit und Dichtung*: Zeitwende (nov. 1971) 6.

Sin embargo, el aspecto hermenéutico me sigue pareciendo ineludible para toda la discusión estética de nuestros días. Precisamente desde que el «antiarte» se ha convertido en un lema social y desde que el pop art y el happening, pero también conductas más tradicionales, buscan formas de arte contrarias a las representaciones tradicionales de la obra y su unidad, y pretenden jugársela a la univocidad de la comprensión, la reflexión hermenéutica tiene que preguntarse qué pasa con estas pretensiones.

La respuesta es que el concepto hermenéutico de la obra se cumplirá siempre que en este género de producción siga habiendo identificabilidad, repetición y que ésta merezca la pena. Mientras semejante producción, si es lo que desea ser, obedezca a la relación hermenéutica fundamental de comprender algo como algo, esta forma de concebirla no será para ella en ningún caso radicalmente nueva. Este «arte» no se distingue en realidad de ciertas formas artísticas de carácter transitorio conocidas desde antiguo, por ejemplo el baile artístico. Su rango y pretensión de cualidad también son tales que incluso la improvisación que no se repetirá nunca intenta ser «buena», y esto quiere decir idealmente repetible y que en la repetición se confirmaría como arte. Hay aquí una estricta frontera que separa esto del simple truco o del número de prestidigitador. También en estos casos hay algo que comprender. Se pueden concebir, se pueden imitar, incluso hay que conocerlos y tienen que ser buenos. Sin embargo, su repetición sería, en palabras de Hegel, «tan vana como un número de prestidigitación cuyo truco ya se ha descubierto». Por difusa que sea la transición de la obra de arte al «número», y aunque los contemporáneos muchas veces no sepan si la atracción de una determinada producción es su efecto de sorpresa o un enriquecimiento artístico: de hecho no es infrecuente que ciertos medios artísticos se utilicen como instrumentos en el contexto de simples acciones, por ejemplo, en los carteles y otras formas de propaganda comercial y política.

Lo que llamamos obra de arte sigue distinguiéndose de estas funciones de los medios artísticos. También cuando, por ejemplo, una estatua de un dios, una composición coral, la tragedia y comedia áticas, nos salen al encuentro en el marco de formas de culto, y en general aunque cada «obra» pertenezca en origen a un contexto vital que entre tanto ya pasó, la teoría de la no-distinción estética entiende, sin embargo, que esta referencia pasada sigue estando por así decirlo contenida en la obra misma. También en su origen tenía reunido en sí su «mundo»,

y estaba «pensada» como ella misma, como la estatua de Fidias, la tragedia de Esquilo, el motete de Bach. La constitución hermenéutica de la obra de arte como tal es invariante frente a todas las alteraciones sociales del negocio artístico. Esto se aplica incluso frente a la elevación del arte a una religión de la cultura, que caracteriza a la era burguesa. También una teoría marxista de la literatura tiene que asentir a esta invariancia, como destaca con razón Lucien Goldmann [30]. El arte no es simplemente un instrumento de la voluntad socio-política: si es arte de verdad y no ha sido pensado como instrumento, documentará siempre una realidad social.

En mis investigaciones he puesto en juego conceptos «clásicos» como el de «mímesis», o *repraesentatio*, no para defender ideales clasicistas sino para poder ir más allá del concepto de lo estético que responde a la religión cultural burguesa. Esto se ha entendido como una especie de recaída en un platonismo que habría sido completamente superado para la moderna concepción del arte. Pero tampoco esto me parece tan sencillo. La teoría del reconocimiento, sobre la que reposa toda representación mimética, no es más que un primer indicio para comprender adecuadamente la pretensión óntica de la representación artística. El propio Aristóteles, que deriva el arte como mímesis a partir del gozo del conocimiento, caracteriza al poeta frente al historiador por el hecho de que no representa las cosas tal como han ocurrido sino tal como podrían ocurrir. Con ello atribuye a la poesía una generalidad que no tiene nada que ver con la metafísica sustancialista de una estética clasicista de la imitación. A lo que apuntan los conceptos aristotélicos es más bien a la dimensión de lo posible —y con ello también a la de la crítica a la realidad, de la que no sólo la comedia antigua proporciona un sabroso testimonio—, y su legitimidad hermenéutica me parece indiscutible, por más que tantas teorías clasicistas de la imitación se hayan querido apoyar en Aristóteles.

Pero corto aquí. El diálogo que está en curso se sustrae a cualquier fijación. Mal hermeneuta el que crea que puede o debe quedarse con la última palabra.

30. L. Goldmann, *Dialektische Untersuchungen*, 1968.

Indice analítico de Verdad y método I y II

Indice de nombres de Verdad y método I y II

INDICE GENERAL

II. EXPANSION DE LA CUESTION DE LA VERDAD A LA COMPRENSION EN LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU

III. EL LENGUAJE COMO HILO CONDUCTOR DEL GIRO ONTOLÓGICO DE LA HERMENÉUTICA

CONTENIDO DE VERDAD Y MÉTODO II

I. INTRODUCCIÓN

II. PRELIMINARES

III. COMPLEMENTOS

IV. AMPLIACIONES

V. ANEXOS

Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563 - E-mail: ediciones@sigueme.es
EDICIONES SÍGUEME - Apartado 332 - E-37080 SALAMANCA

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante, para promover el crecimiento y la difusión de la Biblioteca



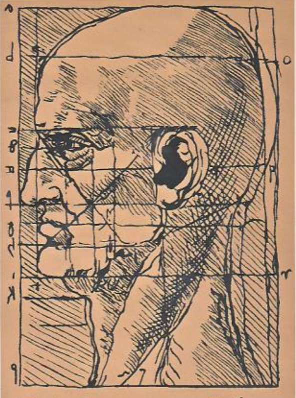
Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 2259



El fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido no es sólo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu. Ya desde su origen histórico el problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna. Comprender e interpretar textos no es sólo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo. Su objetivo es rastrear la experiencia de la verdad allí donde se encuentre e indagar su legitimación. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con las formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia; con la experiencia de la filosofía, con la del arte, con la de la misma historia. Formas de experiencia en las que se expresa una verdad que no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica.

«Verdad y método» intenta cumplir esta exigencia vinculando lo más estrechamente posible los planteamientos de la historia de los conceptos con la exposición objetiva de su tema. La meticulosidad de la descripción fenomenológica, que Husserl convirtió en un deber, la amplitud del horizonte histórico en el que Dilthey ha colocado todo su filosofar, así como la interpretación de ambos impulsos en la orientación recibida de Heidegger dan la medida que el autor desea aplicar a su trabajo.

Hermeneia



Filosofía


ISBN 84-301-0463-1
9 788430 104635

EDICIONES
SIGUEME
nº 7